ترجمان

وائل ب. حلاق

الدولة المستحيلة

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

ترجمة: عمرو عثمان



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الدولة المستحيلة

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الدولة المستحيلة

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

وائل ب. حلاق

ترجمة

عمرو عثمان

مراجعة

ثائر ديب



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

حلاق، وائل ب.

الدولة المستحيلة : الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي/ وائل ب. حلاق؛ ترجمة عمرو عثمان ؛ مراجعة ثائر ديب.

352 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 309 - 343) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-010-9

1. الإسلام والدولة. 2. الإسلام والسياسة. 3. الحداثة الإسلامية. 4. الإسلام - النظام السياسي في. أ. عثمان، عمرو. ب. ديب، ثائر. ج. العنوان. د. السلسلة.

297.272

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

The Impossible State:

Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament

by Wael B. Hallaq

عن دار النشر

Columbia University Press

الآراء الواردة في هذه السلسلة تعبر عن وجهة نظر المؤلف، ولا تعكس بالضرورة موقف «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 - منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر

هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان

هاتف: 8 - 991837 1 - 00961، فاكس: 991839 1 - 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 2014

المحتويات

مقدمة المترجم

فـــي وقت يمرّ كثيرٌ مـــن البلاد العربية والإســـلامية بمنعطفاتٍ تاريخية، يســـعدني أن أقدم للقارئ العربي هذه الترجمة لكتاب الأســـتاذ الدكتور وائل حلّاق الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة والمأزق الأخلاقي للحداثة.

يعتبر حلّاق من أهم المتخصصين في الدراسات الإسلامية في جامعات الغرب اليوم، فقد دَرَّس لســـنواتٍ طويلة في جامعة ماكغيل المرموقة في كندا فـــي الفترة بين عامي 1985 و2009، ثم انتقل إلى جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك أستاذًا للإنسانيات والدراسات الإســـلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا. ألّف حلاق كتبًا وعشرات المقالات، وتُرجمت بعض كتبه إلى لغات إسلامية كالعربية والفارسية والتركية والإندونيسية، إضافةً إلى الروســـية واليابانيـــة والعبرية. وتدور أغلب تلـــك المؤلفات حول تاريخ الشـــريعة الإسلامية وفلسفتها وما يرتبط بها من علومٍ بشكلٍ عام، علاوةً على الفلســـفة والنظرية السياسية. بيد أن هذا الكمّ الكبير من المؤلفات لم ينعكس ســـلبًا على قيمتها وعمق محتواها. فليس من المبالغة القول إن كتابات حلّاق كلّها، تمثل مســـاهمةً معتبرةً في مواضيعها، وتثير الذهن للتفكير في قضايا أو أفكار قد تتردد على أنها بداهيات أو مســـلمات. فهو، في أول مقالة أكاديمية له[1]، يرفض المقولة التي شـــاعت في الكتابات الإسلامية والاستشراقية على حدٍ ســـواء؛ من أن «باب الاجتهاد قد أُغلق» في الإسلام. ويذهب إلى القول،

(1) Wael Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984).

من خلال دراسةٍ تاريخية، إنَّ هذه المقولة لم تعكس الواقع الفعلي في التاريخ الإسلامي، كما كان تحدي السائد والمُسلَّم به في الأدبيات الغربية حول الإسلام مجالًا مفضلًا لحلاق للاشتباك مع الاستشراق. وفي هذا السياق، يمكن الرجوع إلى بعض مقالاته حول أصل الشريعة الإسلامية ومدى تأثرها بالقانون الروماني، على سبيل المثال، أو عن أصالة وحجيّة الحديث النبوي ضمن موضوعات أخرى كثيرة.

سيدرك المتابع لأعمال حلاق سريعًا أن هذا الكتاب هو خلاصةٌ منطقية لكتاباته في العقدين الأخيرين، وهو ما تبرهن عليه إحالات الكاتب المتعددة إلى دراساته السابقة بغية مزيدٍ من العرض أو المناقشة لأفكارٍ معينة. بعبارةٍ أخرى، ينسجم هذا الكتاب بشدة مع ما هو معروف عن كاتبه، ويمكن أن يمثل «جوهرة التاج» بالنسبة إلى كتاباته الأخرى. وكما سيلحظ قارئ الكتاب، فالمؤلّف قادرٌ على أن ينتقل بـ«رشاقة» بين مصادر التراث الإسلامي ومصنفات الفقه والعقيدة والفلسفة الإسلامية، والكتابات الغربية المعبرة عن أصل الحداثة الغربية ومعناها وتطورها، أو تلك التي تتحدث عن الأزمات التي خلقتها في كلّ أوجه الحياة، بما في ذلك، كما يصرّ عن حق، تدمير البيئة الطبيعية، وربما تكمن هنا أهمية هذا الكتاب. فبغض النظر عما إذا اتفق القارئ أو اختلف مع ما يطرحه المؤلف فيه، فإنه غالبًا ما سيجد نفسه مضطرًا إلى التفكير فيه وأخذه على محمل الجدّ. وسيذكّر الكتابُ القارئَ المطّلع بكتابات بعض المفكرين العرب المعاصرين كالدكتور عبد الوهاب المسيري حين يتحدث، على سبيل المثال، عن كون العلمانية «سيرورة بنيوية كامنة» وليست مجموعة أفكار وممارسات، في كتابه الموسوعي **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** بجزأيه. كما أشار المؤلّف، بصدد مركزية الأخلاق في النظرة الكونية إلى الإسلام، إلى كتابات الدكتور طه عبد الرحمٰن، على سبيل المثال، إذ تناول بعض الباحثين والكتاب العرب والمسلمين المعاصرين موضوع وضع «الدولة» في الإسلام بطريقةٍ نقدية تاريخية، ووصلوا إلى نتائج تتفاوت في مدى توافقها أو اختلافها مع ما يطرحه المؤلّف هنا.

وفي ضوء الصراعات الفكرية في العالم العربي اليوم، سيدرك أي قارئ لهذا الكتاب بسهولة السبب الذي دفعني لطلب ترجمته فور ظهوره في

تشـــرين الثاني / نوفمبـــر 2013. فعلى الرغـــم من قِـــدم موضوعات هذه الصراعات نســـبيًا، فقد أعطتها خبرات العقود القليلة الماضية عمقًا تاريخيًا، كما غذتها أحداث السنوات الثلاث المنصرمة ـ أي منذ اندلاع ثورة الياسمين التونســـية في أواخر عام 2010 وما لحقها من ثورة يناير المصرية، وثورات الشـــعب الليبي واليمني والســـوري ـ بزخمٍ خلقه شعورٌ جارف بأن الفرص التاريخيـــة لا تأتي كثيرًا، وأن العرب إذا فشـــلوا في اســـتثمار ما حققوه من انتصـــارٍ على اليأس والســـلبية لوضع أقدامهم على الطريـــق الصحيح، فقد ينتظرون أجيالًا قبل أن تأتي فرصةٌ أخرى.

عندما بدأت ترجمة الكتاب فـــي كانون الثاني / يناير 2013، كان رئيس مصر وقتها ينتمي إلى التيار الإسلامي، وكان حزب النهضة، بتوجهه الإسلامي، الحزب الرئيس في الحكومة التونســـية، كما كان يحكم تركيا حزبٌ له جذورٌ وخلفيات إسلامية، في ما بدا وقتها أن سنوات العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، تُمهد لما يمكن أن يكون ربيعًا إسلاميًا. وعندما انتهيت من الترجمة فـــي تموز / يوليـــو 2013، كان الرئيـــس المصري قد أطيح بـــه في انقلاب عسكري، في الوقت الذي يتعرّض فيه حزبا النهضة في تونس والعدالة والتنمية في تركيا لتحدياتٍ، وربما لمؤامراتٍ مـــن أطراف داخلية وخارجية. ويخطئ من يظن أن تلك التطورات التي سيكون لها تأثير على المديين البعيد والقصير، تقلـــل من أهمية هـــذا الكتاب، فهو قد يكون مفيدًا بعض الشـــيء في فهم ما يمكن أن يكون قد حدث في مصر، وما فتئ يحدث في تونس وتركيا وغيرهما (مع عدم التقليل من خصوصية التجارب الإسلامية في هذه الدول، والتي قد تجعل من التعامل معها كقضيةٍ واحدةٍ عابرةٍ للدول تعاملًا ســـطحيًا). بيد أن هذه ليســـت المســـاهمة الأهم التي أتمنى أن يقدمها الكتاب والتي أعتقد أنها كانت دافع مؤلفه الأســـاس، فلعل الكتاب يســـهم أيضًا فـــي عملية مراجعة الحركات الإســـلامية لتصوراتها التاريخيـــة والنظرية ومواقفهـــا العملية بعد التطورات الأخيرة، وهي مراجعة باتت حتمية بلا أدنى ريب. ذلك أنَّ الانقلاب العسكري لم يكن أخطر ما وقع في مصر في تموز / يوليو 2013، فالانقلابات العسكرية على التجارب الإسلامية بدأت قبلًا في مكانٍ آخر. والأخطر من هذا كان ذلك الظهير الشعبي الذي دعم الانقلاب وسانده. كما لا يمكن عزو ذلك

إلى مجرد مؤامراتٍ من مؤسسـات الدولة القديمة، المتجذرة والفاسـدة في الوقت نفسه، أو إلى قوى داخلية طغى مقتها للتيارات الإسلامية على حرصها على مصلحة الدولة، أو أخرى خارجية اعتقدت بأن وصول التيار الإسـلامي إلـى الحكم في مصر يهـدد دورها الإقليمي أو أمنها القومي. فمع التسـليم بوجـود تلك المؤامرات والدور الذي أدّته في إفشـال التجربة (وهو لا يعني بالضرورة أن النجاح كان قدرها لولا ذلك)، لا يمكن للتيار الإسلامي إلا أن يعترف بالفشل، أولًا في فهم طبيعة الدولة الحديثة، ومدى ملائمة أفكاره لها، وقدرته على تطويعها دون إعطائها الفرصة لاستدراجه تمامًا إلى ما سعا دائمًا إلـى مواجهته والقضاء عليه. لا ينبغي أن تكون علمية المراجعة الحتمية تلك أقل من شـاملة، ومبدعة، ومتحررة من نظرة إلى التاريخ مغرقة في الطوباوية، أو إلى الدولة الحديثة كنموذج وحيد.

غير أنني أرى في ترجمة هذا الكتاب مساهمةً أتمنى أن يكون لها صداها في مواجهة بعض الآفات التي ابتلي بهـا الفكر العربي في تعامله مع التراث والحداثة على حدٍ سـواء. وتزداد أهمية الكتـاب لصدوره في وقت تبدو فيه بعض الشـعوب العربية والإسلامية سـاعيةً لتحديد أسس مرجعيتها وملامح هويتها، تحسـبًا لاغتنام الفرصة التاريخية السـانحة. وربمـا تكون التيارات الإسلامية، مهما كانت درجة إخلاصها بصفةٍ عامة، أحق من غيرها باللوم في هذا السياق. وأقصد هنا أساسًا غياب الروح النقدية، وما يلحق بذلك من تقليدٍ سـطحي وتكاسـلٍ عن البحث الموضوعـي المتأني في الجـذور التاريخية والأسس القيمية للتوجهات المختلفة (في ما يخصّ الدولة الحديثة وما يسمى الإسلام السياسي على سبيل المثال). وما ينتج عن كل ذلك من آفاتٍ أخرى، وتحديـدًا في التعاطي مـع الحداثة والحضـارة المعاصرة، مثـل الانهزامية والانتقـاص من الذات وعدم القدرة على تصـور فهمٍ آخر للتقدم. فكل هذه أمورٌ لا يُعترف بها صراحةً بطبيعة الحال (مع وجود اسـتثناءاتٍ بسـيطة ممن يجهرون بتبرؤهم من الثقافة التي نشـأوا فيها أو يدعـون صراحةً إلى اعتناق الحداثة بكل ما فيها)، وإن كانت تتجلى بسـهولة فـي تحليل أكثر الأدبيات العربية على اختلاف توجهاتها، بما في ذلك أدبيات كثيرٍ من «الإسـلاميين»؛ فـ «التقدم» كما يشرح المؤلّف، هو ما تعرضه الحضارة الحديثة على أنه تقدم،

أمـا الماضي فنحن نحكم عليه من منظور الحاضـر، وهو ما يجعل الماضي دائمًا موضوعًا للحكم عليه وليس أبدًا مصدرًا للهداية في ذاته، إلا إذا اكتسب شرعيته من الحاضر. ويحضرني هنا دعوة بعضهم لوضع «مبادئ فوق دستورية» وغير قابلة للتغيير في المسـتقبل في دستور مصر بعد ثورة يناير عام 2011. وهو اقتراح يدعو في جوهره إلى إعلاء قيم معينة شـكّلها «الحديث» أساسًـا (وقـد نضيف التقويم، الحديث أيضًا، للتّجربة التاريخية) بوصفها أرقى ما قد تصـل إليه التجربة البشـرية (فكرة نهاية التاريخ). وهـذا الاقتراح لا يُخضع الماضي للحاضر فقط، بل يجعل الحاضر سيدًا على المستقبل نفسه ويصادر حق الأجيال اللاحقة في التفاعل الإيجابي مع الماضي وفي اختيار مستقبلها.

النتيجة البائسـة لذلك هي الاستسـلام التام للحداثة الغربية بصفتها قمة الإبداع البشـري، وضياع الخصوصيات التاريخية لشعوب ما يسمى بـ«العالم الثالث»، ومن ثم ضياع فرصة البناء عليها للتعامل مع المشـكلات الأخلاقية والنفسية والاجتماعية والبيئية التي تسبب فيها «التقدم» الحديث. وهذا التقدم، في نظر المؤلّـف، قائمٌ على نظرةٍ مغرورة بالعلم الحديث الذي لا يعبأ بكثير من الأسئلة الوجودية والأخلاقية التي يتسبب تجاهلها في خلق إنسانٍ محروم من أسـباب تحقق إنسانيته، تحت دعوى التحرر من الوهم والخرافة المرتبطة بأدبيـات الحداثة. كما يربط المؤلف ربطًا واعيًـا بين التقدم الحديث وتدمير البيئتين الطبيعية والاجتماعية، إذ إن منظومة التدمير قائمةٌ على الأسس النفعية نفسها التي تحكم النظرة الحديثة إلى الكون.

كما يظهر الافتقار إلى الحد الأدنى من التعاطي النقدي مع أفكار الحضارة الغربية الحديثة في التبسيط «المُخجل» لليبرالية والدولة الحديثة ونظام الفصل بين السـلطات الذي تقوم عليه هذه الدولة. ويرى المؤلّف أن الدراسة النقدية للتجربـة العملية في أكثر الدول الغربية تقدمًا واسـتقرارًا تضع، في أحسـن الأحوال، الكثير من علامات الاستفهام حول مدى موضوعية النظام المفترض وحياديته والتزامه بأسسه النظرية في ما يخصّ حدود سلطات الدولة والعلاقة بينها. ولا يعني ذلك بالطبع أن السعي إلى تحقيق هذا الفصل لا جدوى منه، بـل يعني أننا يجب ألا نتعامل معه بصفتـه نظامًا كاملًا لا يحتاج إلى مراجعةٍ وتحسين مستمرين أو حتى إلى التفكير في بدائلٍ هيكلية له، مع إدراك أن كل

البدائل سيكون لها بالطبع نصيب من النقص الذي لا تتجلى مثالية البشر في سعيهم إلى الكمال إلا من خلال مواجهته ومحاولة التغلب عليه. فبالنسبة إلى موضوع الفصل بين السلطات تحديدًا، يرى المؤلف أن «سعي المسلمين اليوم إلى تبني نظام الفصل بين السلطات الخاص بالدولة الحديثة»، [يعني] الرهان على صفقةٍ أقل شأنًا مما ضمنوه لأنفسهم عبر قرونٍ كثيرة من تاريخهم. وأكرر، مرة أخرى، أن القارئ المتخصص قد يختلف مثلًا مع تاريخانية هذا الطرح، بيد أن ذلك، في ظني، لا يعني بالضرورة عدم الحاجة إلى التعامل معه بجدية تاريخية وفلسفية.

حسب القارئ أن يقارن بين كثيرٍ من الخطابات السائدة اليوم في العالمين العربي والإسلامي (والأخير له امتداد عظيم في أكبر قارتين، وله وجودٌ مهم في قارات العالم الأخرى) من جهة، ورأي المؤلّف في ما يخصّ علاقة الإسلام بالدولة الحديثة ذات الأصل الغربي من جهة أخرى. فهو يذهب إلى القول إنه إذا كان هناك تعارض جذري بينهما، فإن ذلك لا يعود بالضرورة إلى مشكلةٍ في الإسلام نفسه، بل يعود، أولًا وأساسًا، إلى صعوبة التوفيق بين هذه الدولة الحديثة وتطورها التاريخي ونسقها الفكري من جهة، وأي نظام قيمي من جهة أخرى، مهما كان ارتباط ذلك النظام بدينٍ معين أو بفلسفةٍ أخلاقية قائمةٍ على مبادئ تختلف عن مبادئ عصر التنوير الأوروبي والحداثة الغربية. ويصرّ المؤلف على أن الإسلام نظامٌ أخلاقي أساسًا، استطاع بأسلوبه الخاص إنشاء دولة «غاية في الديمقراطية، وإنسانيةً بطرقٍ غير معهودة في الدولة الحديثة وقانونها». ويذهب إلى القول إن مبرر وجود الإسلام السياسي «لا يتعلق فقط بالعدالة الاجتماعية والمقت القوي لممارسات الدولة الغربية السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي. فالإسلام السياسي، هو حركةٌ أخلاقية - حتى وإن سُيِّسَت - تقدم نقدًا للظلم الاجتماعي والفساد السياسي والهيمنة السياسية الغربية باستخدام مفرداتٍ أخلاقية». ويعني ذلك أن الإسلام السياسي يفقد مبرر وجوده إذا تخلى عن أخلاقيته على مستوى الخطاب والممارسة معًا.

أدرك تمامًا، وإن كنت لا أتمنى، أن هذا الكتاب لن يأتي على هوى المستسلمين تمامًا للنموذج الغربي الحديث، إما عن جهل بهذا النموذج

وبحضارة الإسلام، وإما لتملك العجز الحضاري منهم. لكنني واثق من أن مردوده سيكون إيجابيًا لدى القارئ الذي يحب التفكير النقدي ويمارسه، سواء اتفق مع بعض ما فيه أو كله أم اختلف معه. وأؤكد مرةً أخرى أن القارئ قد يرفض بعض ما يطرحه المؤلف في هذا البحث أو حتى كلّه، لكن أرجو أن يدفعنا مع ذلك إلى التفكير والتمعن، وربما إدراك أن هناك فرقًا كبيرًا بين أن نقبل واقعًا صنع لنا وأن نسعى إلى خلق حاضرنا ومستقبلنا بأنفسنا، بلا ازدراءٍ مغرور للماضي أو رفضٍ مفلس للحاضر.

لا يهدف الكتاب، كما يصرّح المؤلّف نفسه في أحد هوامشه، إلى إصابة القارئ المسلم والعربي بالإحباط واليأس من عدم قدرته على الفكاك من ورطة الحداثة التي وجد نفسه فيها بلا اختيار منه، ومن استحالة قيام دولةٍ إسلامية تحافظ على خصوصيته الأخلاقية والتاريخية في ظل مناخٍ دولي لن يسمح لتلك الدولة بأن تزدهر. فهو يعرض المشكلة بأبعادها التاريخيَة المعقدة ويطرح سريعًا مساراتٍ للحل. غير أن من المفترض، بحسب ما فهمت من المؤلّف نفسه، أن يكون هذا الكتاب أول خطوة في سلسلةٍ مكونة من ثلاثة كتب أو أربعة، يبني في سائرها على ما بدأه في أولها.

قد يدهش القارئ حين يعلم الآن أن وائل [redacted] حلاق، ولد في الناصرة، مدينة المسيح في فلسطين المحتلة عام 1955 لأسرةٍ مسيحية. وتخرج في جامعة حيفا، ثم انتقل إلى جامعة واشنطن للحصول على درجة الدكتوراه. أقول إنَّ القارئ قد يدهش، ظنًّا منه أن الكتاب هو دفاعٌ عن الإسلام كدين، أو أنه مثالٌ على الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر الذي غالبًا ما يتسم إما بالتبريرية وإما الاعتذارية وإما الدوغمائية. لكن حلاق يتحدث عن الإسلام بمفهومه الحضاري الواسع وليس بمفهومه الديني الضيق، بل إنه، على الأرجح، قد يعترض على فكرة تناول الإسلام ضمن المفهوم الديني الضيق، لأن ذلك لا يمثل تطورًا عضويًا للإسلام كما فهمه ومارسه المسلمون لأكثر من اثني عشر قرنًا. وهذا يعني أن لا علاقة للكتاب بأي خطابٍ آخر، قد لا يقل استسلامًا لفكرة تفوق الحداثة الغربية وافتقارًا إلى النزعة النقدية والتاريخانية في التعامل مع التراث. وأعني بذلك، الخطاب الاعتذاري والتبريري والتلفيقي الساعي لإثبات أن قيم الحداثة الغربية، متجذرةٌ في تراث

الإسلام على المستويين النظري والتطبيقي، وأن المسلمين اليوم، بتقليدهم المفلس لتلك القيم، لا يزيدون عن استعادة بعض بضاعتهم المسروقة.

عندما بدأت بترجمة الكتاب، حسبت أنني أدركت سبب عزوف الكثيرين عن الترجمة في العالم العربي. وحين انتهائي منها، أدركت أن من يعزف عنها وهو قادرٌ عليها إما لم يحسن اختيار النصوص التي ترجمها قبلًا أو لم يترجم شيئًا على الإطلاق. فالمشقة التي لقيتها في محاولة نقل النص من لغةٍ إلى أخرى، محاولًا كتابته بلغةٍ عربية مفهومة ومحافظًا على روح النص الأصل في الوقت نفسه تحولت إلى انتشاءٍ بإضافة كتاب أراه مفيدًا للمكتبة العربية، (وهي مشقة زادها كثيرًا ميل المؤلّف إلى صوغ جملٍ طويلة ومركبة، قد تصل إلى ستة أسطر أو تزيد، وتحتوي على أفكار متداخلة). وأنا إذ أشكر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على جهده الصادق في مجال الترجمة، واختيار النصوص المتميزة، فإنني أتمنى أن يقوم كل أكاديمي عربي يتقن لغةً غربية أو شرقية بتزويد المكتبة العربية ولو بكتابٍ مترجمٍ واحد.

وختامًا، أتوجه بالشكر إلى مؤلّف الكتاب لحماسته لفكرة قيامي بترجمة كتابه إلى العربية، وقراءته مسودة الترجمة بالكامل وتعليقه عليها وتصحيح بعض أخطائها. كما أشكر مدير المركز الدكتور عزمي بشارة لحماسته لفكرة ترجمتي هذا الكتاب وتذليله بعض ما واجهني من عقبات أثناء الترجمة وبعدها حتى ظهورها إلى النور. كما أشكر زوجتي، د. مروة فكري التي قرأت مسودة الكتاب الأولى بكاملها وصوبت كثيرًا من الأخطاء المحرجة وتطوعت على الرغم من انشغالها برقن كامل الكتاب على الكمبيوتر، متحديةً صعوبة قراءة خطي. وأعتذر لولديّ، فيروز ويوسف، لانشغالي عنهم طوال فترة الترجمة التي امتدت ما يقرب من ستة أشهر. وأشكر أيضًا أخي د. أحمد عثمان ود. لينا سلايمة لقراءة أجزاء من الترجمة واقتراح بعض الصياغات والبدائل المفيدة التي تثري متنه. وأتوجه بالشكر للأستاذ جمال باروت في المركز لمساعداته الكثيرة وثقته ودعمه، وأخص بالشكر د. ثائر ديب الذي راجع مشكورًا، وبخبرته الواسعة، الترجمة بالكامل بعناية فائقة، مقترحًا الكثير من الصياغات القيمة التي زادت حتمًا من جودة الترجمة، وإن كان ذلك لا يعفي المترجم من مسؤولية أي أخطاء غير مقصودة.

وأخيـرًا، أهدي هذه الترجمة إلى اثنين؛ إلى جيل عربي طاهر وأبيّ، يأبى الاستسـلام لهؤلاء الطغاة الذين يسعون جاهدين لوأد حلمه، وتقبيح حاضره، واغتيال مسـتقبله، وتنكيس رأسـه بعد أن رفع الرأس عاليًا في ميادين العزة. هؤلاء الشباب الذين يرفضون أن يكون أولئك الطغاة قدرًا لهم يرضون به، أو ابتلاء يصبرون عليه. هؤلاء الشباب الذين يثقون في أنهم قد يخسرون معركة، ولكنهم سيكسـبون الحرب لا محالة، ومهما بدا الأفق مسدودًا أمام أحلامهم. ثم أهديه إلى أمي، سـمية الفطاطري التي أدركتُ الآن فحسب أن طيبتها التي كثيرًا ما أزعجتني، قد تكون هي نفسـها أساس البصيرة التي رأت بها ما عجز عن رؤيته كثير من الناس، ومنطلق الشـجاعة التـي يتطلبها الدفاع عن المبدأ والمجاهرة بالحق، في وقت عميت فيه كثيرٌ من البصائر وقسـت فيه كثير من القلوب، وطغت فيه الفاشية وهيمن خطاب القوة وروح الانتقام والتشفي.

ولتحاشـي أي خلط بين كلام المؤلف والمترجم، ألحقت أي تعليقٍ مني (وهو ما يحدث فقط في حالات الضرورة القصوى) بكلمة [المترجم]. وتعني كل إشـارة إلى «المؤلف» في هذا الكتاب أنهـا لوائل حلّاق. كما تعني عبارة «التشديد لي» في الهوامش أن الإمالة من عمل حلاق، وليس من يقتبس منه.

والله من وراء القصد،

عمرو عثمان

الدوحة، تموز/ يوليو 2013

تمهيد وشكر

على الرغم من أن الجزء الأكبر من هذا الكتاب كتب خلال عام 2011، فإنـــه كان قيد الكتابة طوال عقدٍ كامل أو يزيد. فقد شـــكل جزءًا من التحضير الضـــروري لكتابي الشـــريعة: النظرية والتطبيق والتحـــولات (*Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*) الـــذي نشـــرته مطبعة جامعـــة كامبردج عام 2009. ونظرًا إلى طبيعة كتاب الشريعة ومخططه وبنيته، فقد تعذرت المناقشة الوافية، أو الأكثر وفاءً علـــى الأقل، لقضية الدولة الحديثة وأســـباب عدم توافقها مع الشـــريعة ومعنى غياب هذا التوافق. وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه امتداد وإضافة إلى اهتمام كتاب الشريعة بالدولة، بمضمونها التطبيقـــي واتجاهها النظري كليهما. وفي ما يخص المضمون، يتضح أن هناك كثيرًا مما يمكن إضافته عن الدولة الحديثة في كتاب الشـــريعة، لكن المقام لم يتسع له في ذلك الكتاب الطويل جدًا بالفعل. كما أن كتاب الشريعة لم يتناول التنظير الوافي لمفهوم الدولة، وهو ما أعني به اســـتخلاص المضامين النظرية الأشـــمل للســـردية التطبيقية لما يُطلق عليه الشريعة الإســـلامية وحكمها. أما الكتاب الحالي فهو محاولةٌ لملء هذه الفجوة ومناقشة فروع الدراسات الغربية الخاصة بالعلوم السياسية والفلسفة الأخلاقية والقانون في الوقت ذاته.

في أثناء التفكير بموضوعات الكتاب، اســـتفدت من الصحبة الفكرية لمجموعة من الأشخاص، إذ مدني طلبتي للدراسات العليا وزملائي السابقين في جامعة ماكغيل (McGill)، لسنوات عدة، بفرص ذهبية للاشتراك في مناقشات قيمة حول الدولة الحديثة ومواضيع أخرى كثيرة. وفي جامعة كولومبيا، كانت

الحلقة الدراسية التي يعقدها القسم الذي أنتمي إليه كلّ أسبوعين والمناقشات المســتفيضة مع زملائي هناك استمرارًا للمناقشات الســابقة وزودتني ببصيرة إضافيــة صقلت هذا الكتاب. وهنــا، أود أن أعبر عن امتناني للصداقة الفكرية المثمرة دائمًا مع طلال أســد وشوديبتا كافيراج (Sudipta Kaviraj)، وللتعليقات الثاقبــة لعقيل بلغرامي (Akeel Bilgrami) وكوكب شــبارو (Kaoukab Chebaro) على الجزء الثاني من الفصل الخامس. كما أشــكر محمود ممداني لملاحظاته على الفصل الثالث ولعبد [العزيــز] عواد لنقده القيّم للكتاب كلّه، وخصوصًا الفصل الثالث الذي اســتفاد كثيــرًا من تعليقاته. وأخيرًا وليــس آخرًا، أتوجه بالشكر لمحمد قاسم زمان على قراءة الكتاب كلّه والتعليق الثاقب والبنّاء عليه.

كما أشــكر مســاعدِيَّ الباحثين الموهوبين والأكفيــاء: مورا دونوفان (Maura Donovan) وشــون هيغينز (Shawn Higgins) وألفي ســتار تف (Aelfie Starr Tuff) وإليزابث رغيبي (Elizabeth Rghebi). وأخص ستيفن ملير (Stephen Millier) بالشكر، لجعله ما أكتبه أكثر أناقة. لكل هؤلاء وآخرين ممن يمكن أن أكون قد سهوت عنهم، أسجّل هنا أسمى آيات اعترافي بالجميل.

مقدمة

أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: مفهوم «الدولة الإسلامية» مستحيل التحقق وينطوي على تناقضٍ داخلي، وذلك بحسب أي تعريفٍ سائد لما تمثله الدولة الحديثة[1].

حتى بداية القرن التاسع عشر، ولمدة اثني عشر قرنًا قبل ذلك، كان قانون الإسلام الأخلاقي، المعروف باسم الشريعة، ناجحًا في التفاعل مع القانون المتعارف عليه والأعراف المحلية السائدة وغدا القوة القانونية والأخلاقية العليا التي تنظم شؤون كل من الدولة والمجتمع. وكان هذا «القانون» نموذجيًا (Paradigmatic)، بمعنى أنَّ المجتمعات والسلالات التي حكمها قد قبلته كنظام مركزي للقواعد العامة والعليا. وإذا استعرنا تعبير جون رولز (John Rawls) النافذ[2]، فإن الشريعة كانت قانونًا أخلاقيًا أنشأ «مجتمعًا جيد التنظيم» وساعد على استمراره. ولكن مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي، تفكك النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظّمه الشريعة هيكليًا، أي إن الشريعة نفسها أُفرغت من مضمونها واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام[3].

---

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) John Rawls, *Political Liberalism*, Expanded ed., Columbia classics in philosophy (New York: Columbia University Press, 2005), p. 35.

ولمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، انظر خاتمة الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(3) للتزود بعرض عن ذلك التاريخ، انظر: Wael Hallaq: *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 371-499, and *An Introduction to* =

وحتى في هذا النطاق الضيق، فقدت الشريعة استقلالها ودورها كفاعل اجتماعي لمصلحة الدولة الحديثة، وأضحت الحاجة إليها مقتصرةً على إضفاء الشرعية على مشاريع الدولة التشريعية من خلال اشتقاق مبادئ معينة من الشريعة، وهي مبادئ أعيد تشكيلها وأعيد خلقها لمواءمة ظروف العصر الحديث.

تظلّ الشريعة مصدرًا للسلطة الدينية والأخلاقية عند الغالبية العظمى من المسلمين اليوم. فبينما اتبعت أنظمة «إسلامية» سياسة انتقاء بعض العقوبات من الشريعة، كبتر الأعضاء والرجم[4]، متجاهلةً قواعدها الإجرائية وسياقها المجتمعي بطريقة صارخة، فإن المسلم العادي لا يزال يرى فيها ينبوعًا روحيًا وصلةً مع الله وسبيلًا إلى ترويض النفس، وهو ما سنناقشه لاحقًا تحت عنوان **تقنيات النفس**[5] (technologies of the self). وسيوافق أي شخصٍ، على معرفةٍ ولو بسيطة بشؤون العالم، فورًا على القول إن الغالبية العظمى من مسلمي العصر الحديث تتمنى عودة الشريعة بشكلٍ أو بآخر. وسوف تتناول الفصول التالية بصورة موسعة الإجابة عن سبب هذه الرغبة عند المسلمين، مع أن ذلك ليس هدفًا مقصودًا لهذا الكتاب.

ونظرًا إلى وجود رغبة المسلمين هذه في سياق حديث، فإنها تنطوي على معضلة. فقد قبل المسلمون اليوم بمن فيهم كبار مفكريهم، بالدولة الحديثة كأمرٍ مفروغ منه وكحقيقةٍ طبيعية. وافترضوا في أغلب الأحيان أن هذه الدولة لم تكن قائمة على مرّ تاريخهم الطويل فحسب، بل ساندتها أيضًا سلطة القرآن نفسه[6]. ذلك أن هؤلاء يرون أن القومية، وهي ظاهرة غير مسبوقة وفريدة كعنصر تكويني من مكونات الدولة الحديثة، «قد دشنت وأطلقت في

= *Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 85-139, and Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World*, Liberary of Modern Middle East Studies; 34 (London: I. B.Tauris, 2003), pp. 121-157.

(4) توضح هذه النقطة المقارنة بين العقوبات الحديثة وما قبل الحديثة المفروضة على الزنا. انظر البحث المهم: Elyse Semerdjian, «*Off the Straight Path*»: *Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Gender, Culture, and Politics in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008).

(5) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(6) Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihābal – Dīna l- Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), p. 190.

العالم عبر الدستور الإسلامي المقدس» الذي وضع في المدينة المنورة منذ أربعة عشر قرناً[7]. كما اعتبرت مفاهيم المواطنة والديمقراطية وحق الاقتراع من إنجازات المجتمعات الإسلامية الباكرة[8]. وبخلاف بعض منظري العولمة وعلماء السياسة الذين يشككون في مقدرة الدولة على الاستمرار في المستقبل، فإن المفكرين والعلماء الإسلاميين في العصر الحديث[9] يقبلون الدولة كأمرٍ مفروغ منه ويعتبرونها، في الحقيقة، ظاهرة تصلح لكل زمان[10]، ويمثّل ذلك،

---

(7) سليمان بن قاسم العيد، النظام السياسي في الإسلام (الرياض: دار الوطن للنشر، 2002)، ص 50 - 68؛ باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام (بيروت: دار التعارف، 1982)، ص 143 و152؛ جمال الدين محمود، الدولة الإسلامية المعاصرة: الفكرة والتطبيق (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1992)، ص 5، و Abdulrahman Kurdi, *The Islamic State: A Study Based on the Islamic Holy Constitution*, East-West University Islamic Studies (London; New York: Mansell, 1984), p. 53.

عن تاريخ ومضمون ما يطلق عليه دستور المدينة، المكتوب حوالى سنة 632 ميلادية، انظر: R. B. Serjeant, «The Sunna Jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina',» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (*BSOAS*), vol. 41, no. 1 (1978), pp. 1-42, and Saïd Amir Arjomand, «The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 41, no. 4 (November 2009).

لاحظ هنا استخدام أرجموند غير التاريخي للفظ «الدولة».

(8) Kurdi, pp. 57, 64 and 69.

(9) للاطلاع على التعبير الشائع عن هذه المفارقات التاريخية في الدراسات الحديثة، انظر: Mohammad Fadel, «A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 131, no. 1 (2011).

حيث يتخيل الكاتب مفهومًا لـ«دولةٍ إسلامية» ما قبل حديثة يجب أن تتناسب مع مقاييس الدولة الحديثة. إن هذه الأفكار التبريرية تشحن الأيديولوجية السياسية بخطاب علمي زائف، رافعةً بذلك من شأن العقائد الجامدة والتاريخ الزائف إلى مرتبةٍ علمية. عن الكتاب الإسلاميين في العصر الحديث، انظر: Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton: Princeton University Press, 2009).

(10) لاستعراض أمثلة لهذه الأفكار، انظر: Jackson, p. 190.

ولحالة إيران، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 486-493, and Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, Translated by John O'Kane (London; New York: I. B. Tauris, 1997), p. 230.

يصف أوليفر روي (Oliver Roy) في كتابه *Failure of Political Islam*, بدقة انشغال الإسلام السياسي بالدولة وسيطرة هذه الفكرة عليه. انظر: Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Trans. Carol Volk (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. xi.

في جانب منه انعكاسًـــا للواقع القائم الذي يواجهون فيه يوميًا ما يبدو لهم آلة جبارة لا تمحق.

هكذا يواجه مسلمو اليوم تحدي التوفيق بين حقيقتين: الأولى هي الوجود الحقيقي للدولة وحضورها القوي الذي لا يمكن إنكاره، والثانية هي الحقيقة الديونطولوجية[*] (deontological) المتمثلة في ضرورة استعادة شكلٍ من حكم الشريعة. ويزيد من صعوبة هذا التحدي أن الدولة في الدول الإسلامية لم تقم بالكثير في سبيل إعادة تهيئة أي شكلٍ مقبول من حكم الشريعة الأصلي. وخير شاهد على ذلك المعارك الدســـتورية للإسلاميين في مصر وباكستان، وفشل الثورة الإيرانية كمشروع سياسي وقانوني إسلامي، وخيبات أخرى مماثلة[11]. ولكن تظل الدولة هي القالب المفضل للإســـلاميين والعلماء (أو من يسمون رجال الدين المســـلمين)[12]. وقد أعلنت جماعة «الإخوان المسلمون» القوية مؤخرًا في تصريحٍ معبر بشدة أن:

> الدولـــة المدنية كتعبير عصري عن الدولـــة الحديثة، بما يتلائم مع المتغيرات الجديدة لا يتعارض مع تطبيق الشـــريعة الإسلامية؛ لأن الإســـلام هو المرجعية العليا للأوطان الإسلامية أو هكذا يجب أن يكون الحـــال. فالدولة الحديثة بما فيها من آليـــات ونظم وقوانين وأجهزة إذا لم يكن فيها ما يتعارض مع ثوابت الإسلام القطعية فلا يوجد ما يمنع من تطويرها والاســـتفادة من تجارب الأمم المتقدمة كمنتج إنساني عام يجب الإفادة منه لمصلحة تقدمنا وتطورنا[13].

(*) Deontology: الأخلاق الواجبة، لفظ اشتقه جيرمي بنتام من الجذر اليوناني deon الذي يعني «واجب» ـ ليدل على حقل الأخلاق التي يجب اختيارها من حيث إنها تمثل ما يلائم حياة مجتمعية طيبة أو هانئة أو سعيدة. [المراجع].

(11) في هذا السياق (ولتعريف «الإسلاميين»)، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 443-499, and Zubaida, pp. 158-219.

(12) لاستعراض وضع العلماء في السياق الحديث للقانون والسياسة، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 473-499, and Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

(13) «الشريعة والدولة في المفهوم الإسلامي» (ويكيبيديا الإخوان المسلمون)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title> (Accessed 1/2/2011). =

تجب هنا ملاحظة أن المقصود بـ«تطوير» الدولة هو «تطويعها لحاجاتنا وأغراضنـــا»، كما يضيف النص لاحقًا. وأي محاولـــةٍ من جهة الدولة القومية لعزل الدين عن الحياة ونفي الالتزام بمرجعية الإسلام، فهذا «مما لا يسع أي مسلم قبوله». من هنا، فإنه يُتوقع من الدولة أن تُعلي من شأن القيم الإسلامية بما فيها المصلحة العامة وحكم القانون والحرية وتكافؤ الفرص بين المواطنين، إضافةً إلى «تعميق مفهوم المواطنة، فهذا مما يجب أن تقوم به الدولة الحديثة فـــي فهمنا للإســـلام». ويلخص كل ذلك عنوان فرعي للوثيقة نفســـها يقول: «لا تعارض (للدولة المدنية أو القومية) مع الشريعة الإسلامية»[14].

لكن هذا التناقض وارد بالتأكيد. ذلك أنَّ أطروحة هذا الكتاب، كما ألمحنا، توضح أن أي تعريف لدولةٍ إســـلامية حديثة، متناقضٌ ذاتيًا بصورةٍ جوهرية[15]،

= إبراز جملة «أو هكذا يجب أن يكون» من عمل المؤلف. انظر أيضًا: محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا** (بيروت: دار الملك، 2001)، ص 315-316.

(14) انظر: جمال البنا، ما بعد الإخوان المسلمين؟ (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1996). حيث يتحدث عن «دولة المدينة» (ص 186-187) فضلًا عن تأكيده، مثله مثل الإخوان المسلمين (الذين يتقدمهم)، ضرورة الدولة الإسلامية. وهو يصرح بأن الأخوان المسلمين «أوضحوا أن الإسلام كدينٍ شامل، لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل دولةٍ إسلامية، تفرض الزكاة على الغني وتعطيها للفقير [...]، فأن تكون الدولة إسلامية، أمرٌ تفرضه بداهة طبيعة الإسلام» (ص 64-65). انظر أيضًا تصريحات حزب النور السلفي المؤسَّس حديثًا في مصر. فبينما يصر الحزب على تطبيق الشريعة (من دون مناقشة معنى هذا المصطلح ومضامينه)، يعلن أن الهدف النهائي هو تأسيس «دولة قومية ديمقراطية على أسس إسلامية». انظر: ««النور» أول حزب سلفي يؤسس في مصر ويضم مسيحيين،» **الشرق الأوسط**، 2011/6/13.

(15) سيتشعب عرضنا، كما سنرى خلال هذا الكتاب، في اتجاهاتٍ عدة، حيث إنه يعتمد على ظاهرات وأبنية كبرى في مشروع الحداثة ككلّ ويتحدد بها. وعلى المرتابين أن ينتبهوا إلى أنني لا أدعي، بأي طريقةٍ، أن الشريعة الإسلامية أو الحكم الإسلامي لا مكان لهما في العالم الذي نعيش فيه والذي نأمل أن يعيش فيه أطفالنا. فلا يسمح بهذا الفهم إلا نظرةٌ متعصبةٌ وضيقةٌ وقصيرة الأمد. انظر، على سبيل المثال: Fadel, «A Tragedy of Politics».

لذلك، فإنه ينبغي التأكيد بصورة مطلقة أن أطروحة هذا الكتاب تتبني على المقدمة الآتية: ربما تكون إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميين أكثر الطرق الملائمة والبناءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية (انظر الفقرات الختامية في الفصل السابع). ولا يمكن للمسلمين تخيل إعادة التأسيس هذه وتوابعها السياسية والقانونية من دون تشخيصٍ سليم لمشكلة «الدولة الإسلامية»، وهو ما يفسّر أيضًا السبب في أن أي طرح قوي لإعادة البناء هذه لا بد أن ينتظر فهمًا أصيلًا للتناقض متعدد الأوجه المتأصل في أي تصورٍ لـ«الدولة الإسلامية».

وعلينا أن نتذكر أنَّ المسلمين يمثّلون اليوم نحو خمس سكان العالم، وأنهم بقدر ما يعيشون في العصر الحديث، فإنهم يعيشون أيضًا مشروع الحداثة. إنهم، شأنهم شأن غيرهم، جزءٌ من ذلك المشروع. وأطروحة هذا الكتاب هي أن ذلك التناقض الذاتي الأصيل في مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة يقوم في الأساس على مأزق الحداثة الأخلاقي. وعلى الرغم مما للسياسة والاقتصاد من ارتباطٍ وثيق بهذا التناقض، فإنهما ينبعان من هذا المأزق الأخلاقي، ما يعني أن حل تلك التناقضات كقضايا أخلاقية يفضي بالضرورة إلى حل المشكلات السياسية والاقتصادية. وبعبارةٍ أوضح، فإن التناقضات الجوهرية في أي مفهوم لدولةٍ إسلامية حديثة ـ بحكم التأثير الرأسي القوي والقوة الأفقية الطاغية للدولة الحديثة ـ لا تلتقط الطيف الكامل لما يوصف بـ«أزمة الإسلام الحديث» فحسب، بل تنطوي أيضًا على الأبعاد الأخلاقية لمشروع الحداثة في عالمنا من البداية إلى النهاية. وعلى هذا الأساس، فإن هذا الكتاب هو مقال في الفكر الأخلاقي أكثر من كونه تعليقًا على النواحي السياسية أو القانونية.

لشرح أطروحتنا هذه، يجب علينا أولًا أن نصل إلى وصف ما سنسميه «حكمًا إسلاميًا نموذجيًا» و«دولةً حديثةً نموذجية»، وهو ما سيتناوله الفصلان الأول والثاني على التوالي. غير أن الفصل الأول يرسم كذلك حدود مفهوم «النموذج» (Paradigm)، كما نستخدمه هنا، لأنه مفهوم مركزي في أطروحتنا الكلية. ولأن هذه الأطروحة ستصطدم بكثير من الافتراضات الحداثية عن القانون والسياسة والأخلاق ومعنى الحياة الفاضلة، يتعين علينا أن نتناول الأيديولوجية التي تكمن في تفكيرنا ـ بل تسيطر عليه ـ في ما يتعلق بالحداثة وإنجازات مشروعها. ولذلك، يجب مناقشة الافتراضات المستترة وغير المستترة الداعمة لخطاب الحداثة، وبالأخص الخطاب البلاغي والموضوعي لنظرية التقدم الحديثة. ومن جهة أخرى، يسعى الفصل الثاني إلى تحديد ما سندعوه خصائص الشكل (Form Properties) التي تمثّل الصفات الجوهرية للدولة الحديثة في عرضنا هذا، مع الاعتراف في الوقت نفسه بالتغيرات المتزامنة والتنوعات المتلاحقة في تكوين تلك الدولة.

سيجري، لأغراض تحليلية، تفكيك هذه الخصائص الشكلية التي يعتمد بعضها على بعض في تكوينها وآثارها. وفي الفصل الثالث سنناقش مفاهيم

الإرادة السيادية وحكم القانون في ما يخص مبدأ الفصل بين السلطات وتطبيقه. وتسعى هذه المناقشة لخدمة هدفين: الأول، هو أنها ستمكننا من استعراض الأطر والبنى الدستورية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي، بحكم أنهما السياقان الكبيران اللذان يفترض أن يعمل فيهما القانون والنظام القانوني والحكومة والسياسة. وبعبارة أخرى، سوف يساعد هذا على تحديد الخلفيات والحدود الدستورية للنظامين. ومن جهة أخرى، سيكون الهدف الثاني والمتزامن مع الأول هو تسليط الضوء على الاختلافات الدستورية بين نظامي الحكم هذين، وهي اختلافات تمهد لاستكشاف أكثر تفصيلًا لمعنى القانون وعلاقته بالأخلاق، كما سنرى في الفصل الرابع. وهذا العرض، الفلسفي أساسًا، الذي يؤكد الاختلافات النوعية بين المفهوم القانوني للدولة الحديثة والحكم الإسلامي، سيتحول إلى عرض ذي طابع سياسي في الجزء الثاني من الفصل الرابع. وستتعزز هنا التباينات القانونية ـ الأخلاقية بفعل التباينات السياسية المبينة في الجزء الأول لتكشف عن مجال آخر من عدم التوافق بين الدولة الحديثة والشريعة.

سيضيق الفصل الخامس بؤرة تركيز الفصل الرابع، وينتقل من المستوى الكلي إلى المستوى الجزئي، ومن أنظمة التفكير والسياسة إلى عوالم الذات والذاتية. وسوف يرى أن الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية (بحكم طبيعتهما نفسها وبحكم تقنيات الذات التي يمتلكانها أصلًا). ومرة أخرى، فإن الذوات[16] (Subjects) التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تباينًا كبيرًا، الأمر الذي يولد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم. وتلك الاختلافات العميقة بين أفراد الدولة القومية الحديثة ونظرائهم في الحكم الإسلامي إنما تمثل التجليات المجهرية

---

(16) كلمة «Subject» الإنكليزية التي يستخدمها المؤلف كثيرًا في هذا الكتاب بصيغتيها المفرد والجمع، تعني في أغلب استخداماتها ما أو من يقع عليه الفعل. أترجم هذه الكلمة هنا باستخدام كلمات مثل «الفرد» وجمعها «أفراد»، كما أستخدم «رعايا» في سياق الحديث عن الـ«أفراد» الذين «ترعاهم» الدولة الحديثة كي يصبحوا أفرادًا مدجنين. وفي سياق الحديث عن «فرد» الشريعة الخاضع لها، أستخدم أحيانًا كلمة «المكلَّف» المعتادة في الكتابات الفقهية الإسلامية. [المترجم]

المصغـــرة للاختلافـــات الكونية الماديـــة والبنيوية والدســـتورية، إضافة إلى الفلسفية والفكرية التي لا تقلّ أهمية.

لمناقشـــة هذه الفكرة، سنسلم جدلًا في الفصل الســـادس بأن نمطًا من الحكم الإســـلامي قد يأتي إلى الوجود، على الرغم من كل الفرص الضعيفة والمعوقات القوية. وســـنحاجج بعده بأن الأشـــكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال المتعاظمة القوة، يكفيان لجعل أي صورةٍ من الحكم الإســـلامي، إما أمرًا مســـتحيلِ التحقق وإما غير قابل للاستمرار على المدى البعيد، هذا إذا أمكن قيامه أصلًا. بيد أن النتائج الكلية لهذه النقطة وما تطرحه الفصول الســـابقة واضحـــة: إذا أخذنا كل العوامل فـــي الاعتبار، فإن الحكم الإسلامي لا يستطيع الاستمرار بحكم الظروف السائدة في العالم الحديث.

بناءً على مفهومـــيّ النموذج والنطاق المركـــزي (Central Domain)، ننتقـــل في الفصل الأخير إلى تفحص مآزق أخلاقية حديثة، مع الإشـــارة إلى أسســـها المعرفية والبنيوية، بصفتها تؤسس لأصل الأزمات الأخلاقية التي واجهتها الحداثة في كل صورها الشرقية والغربية. ونحن نؤكد أنه إذا كانت اســـتحالة فكرة الحكم الإسلامي في العالم الحديث ناتجةً بصورة مباشـــرة عن غياب بيئةٍ أخلاقية مواتية تستطيع أن تلبي أدنى معايير ذلك الحكم وتوقعاته، فمن الضروري ربط هذه الاستحالة الأخلاقية بالسياقات الإشـــكالية الأكبر التي أفرزتها مشـــكلات الحداثة الأخلاقية. وبناء على ذلك، فنحن نزعم أن هذه الاســـتحالة هـــي مجرد تجلٍ آخر ـ ومصاحب علـــى الدوام ـ لعدة مشـــكلات أخرى، ليس أقلها شـــأنًا الانهيارُ المطرد للوحدات الاجتماعية العضوية، ونشـــأة أنماطٍ اقتصادية استبدادية، إضافةً إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك، ألا وهو الدمار الشـــامل للموائل الطبيعية (Natural Habitat) والبيئـــة. وهذا الكتاب يعتبر كل هذه قضايا فلســـفية ـ أخلاقية ومعرفيـــة بقدر ما هي قضايا مادية وطبيعية. والواقع أننا إذا أمعنّا النظـــر في النقد الأخلاقي الداخلي بعد الحداثة الغربية، نجد نظائر قريبة، بل متطابقـــة بدرجةٍ كبيرة، بين ذلـــك النقد والمعاني المســـتترة للدعوة الإسلامية الحديثة لتأسيس حكم إسلامي.

لقد وضعت نصب عيني أن تكون لغة هذا الكتاب وأطروحاته ميسورة لأكبر عددٍ ممكن من القراء غير المتخصصين في القانون والسياسة والفلسفة. ولذلك، عملتُ على تبسيط أكثر الموضوعات التي تناولها عن الإسلام وجردتها من المصطلحات المتخصصة، شريطة تفادي معالجة الموضوعات بطريقة سطحية. وعلى هذا الأساس وجدت أنه من الضروري أن أفترض في مواضع عدة من الكتاب بعض المعرفة التي من دونها لن أستطيع شرح أطروحاتي، ولأن هذه المعرفة ضرورية للفهم الكافي لهذه الأطروحات، اعتمدت أسلوب توفير نُبَذ معرفية متعددة في أجزاء من الكتاب تكون فيها أساسية تمامًا ومناسبة، وأحلت القارئ إليها أثناء المناقشات عندما تكون ضرورية، بل لا غنى عنها، كخلفيةٍ معلوماتية. ولا حاجة للتأكيد إذًا أنه لا يمكن اعتبار تلك الإحالات مجرد عرف من أعراف الكتابة العلمية، بل أدواتٌ أساس لتوفير القدر المطلوب من المعرفة لكل طرحٍ نقدمه حتى يمكن فهمه وتقويمه كما ينبغي. غير أن الفهم الكامل لكتاباتي السابقة، وبخاصة كتابي الشريعة: تاريخ ونظرية وممارسة، وبدرجة أقل الكتاب الأقصر منه مدخل إلى الشريعة الإسلامية (*Introduction to Islamic Law*)، يمكن أن يكون بديلًا عن تلك الإحالات.

في النهاية، هناك تحذير واجب. فعلى الرغم من العرض المستفيض والمفصّل في كل الفصول الآتية، فإن هذا الكتاب ليس مجرد تاريخ للشريعة الإسلامية. وبينما لا يمثل هذا الكتاب خروجًا جوهريًا على لب العرض الذي قدمته في كتابي الشريعة ومدخل إلى الشريعة وكتاباتٍ أخرى، فإنه يقدّم عرضًا سرديًا متميزًا، أي إنه، بعبارة أخرى، يعترف بالتعددية والعشوائية والانتهاكات التي شابت تاريخ الشريعة الطويل ويفسّر كل ذلك، فيما يبني على مفهوم النموذج ليستعيد، من خلال بنيةٍ نموذجية، البعد الأخلاقي الذي يتخلل تلك الحقائق المعقدة المرتبكة[17].

(17) انظر أيضًا الهامش رقم 41، ص 44، من الفصل الأول من هذا الكتاب.

الفصل الأول

مقدمات[1]

تصبح حالة ما نموذجيةً (Paradigmatic) بإرجاء انتمائها إلى المجموعة وإظهاره في آنٍ معًا، بحيث يستحيل فصل نموذجيتها عن فرديّتها... فالنماذج لا تفترض مسبقًا وجود المجموعة النموذجية، الأحرى أنَّ المجموعة محايثةٌ للنماذج.

Giorgio Agamben, *The Signature of All Things*.

ليست النزعة الإنسانية (Humanism) علمًا، بل دين... ويميل أصحابها إلى الاعتقاد بأن لهم نظرة عقلانية إلى العالم، بيد أن إيمانهم الجوهري بالتقدم، ما هو إلا وهمٌ أكثر بعدًا عن حقيقة الإنسان من أي من أديان العالم.

John Gray, *Straw Dogs*.

في مجتمعٍ نرجسي... لا يعكس إفراغ الماضي من القيمة فقر الأيديولوجيات السائدة التي فقدت ارتباطها بالواقع وتخلت عن محاولة التحكم به فحسب، بل يعكس [أيضًا] فقر الحياة الداخلية للنرجسي، فالمجتمع الذي يجعل «الماضوية»[2] (Nostalgia) سلعةً في

(1) يستخدم المؤلف كلمة Premises الإنكليزية، وتعني المقدمات التي تؤدي إلى نتيجة في استدلالٍ معين [المترجم].

(2) تترجم كلمة «Nostalgia» غالبًا إلى «الحنين إلى الماضي» غير أن هذه الترجمة لا تعكس =

التبادل الثقافي ينكر الاعتقاد بأن الحياة في الماضي كانت أفضل منها في الحاضر على أي نحو مهم... ويمثل عدم اكتراث ثقافتنا بالماضي، وهو عدم اكتراث يتحول بسهولة إلى عداءٍ ورفض صريحين، دليلًا قاطعًا على إفلاس تلك الثقافة. فالاتجاه السائد، بما يبدو عليه من تفاؤلٍ وتطلّع إلى الأمام، إنّما يُستَمد من إفقارٍ نرجسي للنفس.

Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*.

تنطوي الفرضية التي ترى أن مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة مستحيل التحقق ومتناقض ذاتيًا على سؤالين مضمرين يجب أن نتناولهما من البداية. أولًا، إذا كانت هذه الحالة غير مُتصوَّرة، فربما يتساءل المرء عن الكيفية التي حكم بها المسلمون أنفسهم في ضوء الحضارة العظيمة التي صنعوها والإمبراطوريات التي بنوها، وعن شكل الحكم الذي مارسوه. ثانيًا، في ضوء هذه الاستحالة، ما نمط الحكم السياسي الذي يتبعه المسلمون في الحاضر، ويحتمل أن يتبعوه في المستقبل؟ إن الجزء الأخير من السؤال الثاني، بما يحتويه من تنبؤات، ليس في صلب أطروحتنا هذه ويمثل مجالًا للبحث في كتابٍ آخر وبالتأكيد لمؤلّف آخر. لكن السؤال يحمل أيضًا إشارةً إلى الحاضر ممثلًا نحو قرنين من الزمان، تخللهما حكمٌ استعماري ورد فعلٍ قومي واستمراريةٌ بعد ـ استعمارية (Postcolonial).

في مقامٍ آخر، سبق أن أشرت إلى أن النخبة القومية بعد ـ الاستعمارية حافظت على هياكل القوة التي ورثتها من التجربة الاستعمارية. وكقاعدةٍ عامة، فإنها غالبًا ما اتبعت السياسة الاستعمارية نفسها التي حاربتها أثناء الحقبة الاستعمارية بعدما نالت بلادها ما يطلق عليه اسم الاستقلال[3]. وقد ورث هؤلاء من أوروبا دولةً قومية جاهزة (بكل هياكل القوة المكونة لها)، لم تكن

= مشكلة هذا النوع من التفكير في الماضي، لذلك تجنبناها هنا، واستخدمنا بدلًا منها الماضوية التي لا تقتصر على معنى محدد كالحنين، وتقبل أن تحمل بمعانٍ وأفكار ومشاعر متعددة [المترجم].

(3) Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 443-499.

لتحليلٍ عميق لهذه النقطة، انظر: Joseph A. Massad, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001).

التكوينات الاجتماعية القائمة قد تهيأت لها على النحو المناسب. فالمفهوم النموذجي للمواطن، الذي لا تقدر دولة على الاستمرار من دونه، ظهر بشكل بطيء[4]، كما أن الفراغات السياسية الباقية بعد انهيار البنى التقليدية لم تُملأ بشكل مناسب. لذلك فإن الدولة القومية لم تستقر في العالم الإسلامي، كما يدل على ذلك قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث أخضع جهازُ الدولة مبادئَ حكم الشريعة وشوهها، ما أدى إلى فشل كل من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة كمشروعين سياسيين. ولم يكن الوضع أفضل في دولٍ إسلامية أخرى، ذلك لأن التنظيم السياسي الذي سارت هذه الدول على نهجه منذ عهد الاستعمار وبعده كان ولا يزال سلطويًا وقمعيًا. كما أن اقتباسها الشريعة كنمط حكمٍ لم يكن جادًا في الالتزام بالشريعة الأصلية. وبعبارةٍ أخرى، فإن هذا الفشلَ ظهر في كل المستويات تقريبًا.

بناءً على ذلك، فإننا مضطرون إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلًا سياسيًا وقانونيًا ذريعًا، لا يمكن تعلم دروسٍ منه عن كيف يمكن للمسلمين حكم أنفسهم بطريقةٍ مناسبة. ذلك لأن دولهم لم تستجب كما ينبغي لأي تحد حقيقي. وكما اقترحتُ في موضع آخر، فقد ثبت أن الشريعة التي تظهر دائمًا في دساتيرهم بوصفها أحد مصادر التشريع أو مصدره الرئيس، ميتة مؤسسيًا ومُساءة الاستخدام سياسيًا[5]. وإذا ما أخذنا الدعوة المعاصرة إلى عودة الشريعة على محمل الجد، فإننا لا يمكن أن ننظر إلى الممارسات القانونية والسياسية المعاصرة على أنها جديرة بالاهتمام، كنموذجٍ أو مجالٍ خطابي يمكن أن نتعلّم منه. فالدولة الحديثة في العالم الإسلاميّ ليست مصدرًا للإلهام، كما أن ما يطلق عليه اسم شريعتها هو في

---

(4) إن خلوّ الخطاب الإسلامي الحديث من حوارات كالموجودة في دراسة «Subjection and Subjectivation» يُعَد مؤشرًا على ذلك. انظر: Étienne Balibar, «Subjection and Subjectivation,» in: Joan Copjec, ed., *Supposing the Subject*, Serie «S» (London; New York: Verso, 1994).

(5) Wael Hallaq, «Can the Shari'a Be Restored?,» in: Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004).

أرجو الانتباه إلى أن كثيرًا من أفكاري قد تغير منذ كتبت هذا المقال.

حالةٍ رثـــة(6). لذلك، فإننا سنحســـن صنعًا إذا غضضنا الطـــرف عن التجربة الإسلامية الحديثة وشـــريعتها وأخرجناها من الاعتبار، وركزنا بدلًا من ذلك علـــى ما عنته الشـــريعة للمســـلمين على مدار اثني عشـــر قرنًا قبـــل الحقبة الاســـتعمارية عندما كانت ظاهرةً نموذجية. إنَّ ممارســـات تطبيق الشريعة في الدولة الإســـلامية الحديثة لا صلة لها بأطروحاتنا في هذا الكتاب، ولا يمكن اعتبارها، ويجب عدم اعتبارها، مقياسًا لفهم الشريعة وتقويمها والحكم عليها كنموذجٍ سابق على العصر الحديث(7).

إننا نجد أنفســـنا، على هذا الأساس، أمام الســـؤال الأول الذي طرحناه سابقًا: كيف حكم المســـلمون أنفسهم على مدار اثني عشر قرنًا من تاريخهم قبل الاســـتعماري؟ إذا كانت أطروحتنا هي أن دولةً إسلاميةً حديثةً مستحيلة التحقق، فســـيترتب على ذلك حكم بأنه لم يوجد قطّ أي شـــكلٍ للحكم في التاريخ الإســـلامي قبل العصر الحديث؛ ما يســـتدعي اســـتبعادها بَعْديًا حتى كإمكان مفهومية. ويقوم هذا الاستبعاد على حقيقةٍ واضحة سنناقش تبعاتها في الفصـــل المقبل، ألا وهي أن أصل الدولة الحديثة أوروبي حصريًا. فلا يمكن لهـــذه الدولة بحكم طبيعتها أن تكون إســـلامية في ضـــوء الأصل الجغرافي والنظامي والمعرفي للدولة الحديثة. بيد أن هذا الاستبعاد يحدده أيضًا اعتبارٌ غيـــر تاريخي، ألا وهو أنه كان يوجد اختـــلافٌ نوعي بين «الدول» النموذجية الأولية قبل الحديثة وأشكال الحكم الإسلامية قبل الحديثة. إن النظر إلى هذه الأشـــكال الإسلامية، كما فعل بعض علماء السياســـة(8)، باعتبارها تنتمي إلى

---

(6) من أجل تكوين خلفية لهذا الموضوع ولمزيد من القراءات حوله، انظر الجزء الثالث من: Hallaq, *Sharī'a*.

(7) يسعى الكتاب جاهدًا، وتحديدًا لتفادي توجه مثل توجه ك. فيكتور (K. Vikør): Knut S. Vikør, «The Sharī'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?,» in: Bjørn Olav Utvik and Knut S. Vikør, eds., *The Middle East in a Globalized World: Papers from the Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Oslo, 1998*, Nordic Research on the Middle East; 6 (Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 2000), pp. 231-250 esp.

(8) John Hall and G. Ikenberry, *The State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 23-34.

انظر أيضًا تعليق جيل (Gill) النقدي في: Graeme Gill, *The Nature and Development of the Modern State* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003), pp. 184-191.

مجموعةٍ غير متمايزة مـــن «الدول» قبل الحديثة، لا يعتبر انخراطًا في ظنّيات غير قائمةٍ على أسسٍ علمية فحسب، بل يدل أيضًا على غياب الوعي بالقوى النموذجية المحفِّزة التي أعطت شــكلًا ومضمونًا لما ســنطلق عليه من الآن فصاعدًا صفة «الحكم الإسلامي».

ينبع الكفاح السياســي والقانوني والثقافي لمســلمي اليوم من قدْرٍ من غياب الانســجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية من جهــة، والواقع الأخلاقي للعالم الحديث من جهة أخرى، وهو واقع لا بد لهم من العيش فيه، وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسهم. ويســعى هذا الكتاب في مجمله، بشكلٍ ما، لإثبات هذا الزعم. فالغرب (وهو ما أعني به هنا أوروبا وأميركا بصورة أساسٍ) يعيش على نحو ما براحةٍ أكبر في حاضرٍ يحتل موقعه في ســياق ســيرورة تاريخية صنعها هو نفســه. إنه يعيش مرحلة شــكلتها مبادئ عصــر التنوير، والثورات الصناعيــة والتكنولوجية، والعلم الحديث، والقومية، والرأســمالية والتراث الدســتوري الأميركي ـ الفرنسي، وهذه كلها وأكثر منها منتجات نشــأت عضويًا وداخليًا في الغرب. وقد حذا العالمُ حذو الغــرب في ذلك أو شــعر، على الأقل، بالضغط من أجــل أن يفعله. فليس هناك بالفعل أي تاريخٍ آخر غير التاريخ الأوروبي ـ الأميركي، بل ليس ثمة تاريخ أوروبي قبل عصر التنوير[9]. وربما أنقِذت أو «استُردت» بعض الشرائح الثانوية من التاريخ الســابق، مثل «الديمقراطية» اليونانية وأرســطو والماغنا كارتا وخلافه، لكنها تظل أمــورًا فرعية، إن لم تكن أداةً للإملاءات التي تفرضها الســردية التاريخية الحديثة وأداةً لتقدم «الحضارة الغربية». إن أفريقيا وآســيا في أغلب الأحوال مستمرتان في كفاحهمــا من أجل اللحاق بالغرب، وفي أثناء هذه العملية لا تكتفيان بالتخلي عن مزايا البناء على تقاليدهما وتجاربهما التاريخية التي شكلت هويتهما وكيف صارتا، جزئيًا، إلى ما صارتا عليه، بل تتركان نفسيهما تنجرّان أيضًا إلى حروبٍ مدمرة وفقرٍ ومرض وتدمير لبيئتيهما الطبيعيتين. إن الحداثة، التي تحدد المؤســســات، ويحدد مفكــرو الغرب الحديث القوي، خطابَها المهيمن، قد أجحفت بحق ثلثي ســكان العالم الذين فقدوا تاريخهم، وفقدوا معه طرائق وجودهم العضوية[10].

---

(9) Christopher Dawson, *The Making of Europe; an Introduction to the History of European Unity*, Meridian Books; M35 (New York: Meridian Books, 1956), p. 19.

(10) من أجل نقد مشابه ولكن من زاوية أخرى، انظر: John Gray, *Enlightenment's Wake:* =

بيد أن ذلك ليس كل شـــيء. فحتى لو ســـلمنا جدلًا بزعم الحداثيين أنَّ الفقر والمرض والجوع هم إصر البشرية من فجر الزمن، فإن المدافعين أنفسهم عن فضائل المشـــروع الحديث لا بد أن يواجهوا زعميْن نقيضين وربما ثلاثة. والنقيـــض الأول والأقـــل إقناعًا بين الثلاثـــة هو أنه بينمـــا كان الفقر والجوع والمرض قبل عصر الحداثة من عمل الطبيعة، وكان ذلك أمرًا ليس منه بد، فإن تلك الأشـــياء غالبًا ما تكون الآن من عمل الإنســـان[11]، فالرأسمالية والنزعة التصنيعية (industrialism) ودمار البيئة الطبيعية الناتج عن ذلك ليست من عمل الطبيعـــة، وإنما هي من آثار ما يُوصَف بالتقدم. أمّا النقيض الثاني والأكثر ثبوتًا من الأول، فهو التفكك الحديث، في ظل رأســـمالية الدولة، لما كان في وقت ما بنى عضوية واجتماعية وأســـرية[12]. وهنا، لا يمكن إنكار أن انهيار الأسرة والجماعة التقليدية خلق، في جانب منه، فردًا مغتربًا ومتشـــظيًا ونرجســـيًا، هو موضوع بحث كثيـــر من المفكرين وعلمـــاء الاجتماع والمحللين النفســـيين والفلاســـفة في العصر الحديث[13]. وهذا الانهيار جزءٌ لا يتجزأ من المشروع الحديث، كمـــا أنه يحدده على نحـــوٍ جوهري[14]. والنقيـــض الثالث والأكثر أهميـــة، أنه لا يوجد شـــكٌ مطلقًا في الآثار الكارثية للمشـــروع الحديث على العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهو مشروع غير مسبوق، ويعتبر بأقوى المعاني «المقياس النهائي للإنســـان». وربما لا يكون هناك ما هو أضر للرجل والمرأة

= *Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995), and Samir Amin, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, Translated by James H. Membrez (New York: Monthly Review Press, 2004), p. 32.

ومواضع أخرى من الكتاب.

(11) انظر، على سبيل المثال: Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002).

(12) Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), pp. 144-208.

(13) لنبذةٍ مختصرة عن هذه النقطة، انظر الجزء الأول من الفصل الخامس من هذا الكتاب؛ Giddens, pp. 7-9 and 171-174; Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (New York: W. W. Norton, 1984), and Alain Touraine, *Critique of Modernity*, Trans. David Macey (Oxford: Blackwell, 1995).

(14) انظر الهامش 18، ص 199 في الفصل الخامس من هذا الكتاب، وPierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Cambridge: Polity Press, 1998), p. 71.

في العصر الحديث من مشروع الدمار هذا. ولا بد من أن نحاسَب جميعًا على هــذه الكارثة، لا بصفتنا كائنًا اقتصاديًــا (homo economicus) محددًا علميًا، أو مجرد مســتهلكين غير مسؤولين، بل بصفتنا مخلوقات مســؤولة أخلاقيًا[15]. وتعتبر التبعات الأخلاقية لهذا المشروع وتداعياته الأخرى معرفية في الجوهر، حيث إنها تترك آثارها على فلسفاتنا وعلوم اجتماعنا وعلومنا وتقنياتنا وسياستنا وكل ما نفعله، وتضع ذلك كله موضع السؤال. والإصرار على تقويم «مشروع الدمار» هذا على أساسٍ أدبي وأخلاقي يعني التوغل بصورةٍ معرفية عميقة في السياسة والاقتصاد والقانون وأشياء أخرى كثيرة[16].

لا تنفصــل أيّ مــن هذه الأطروحات المضادة الأساســية عــن تكويننا ككيانات أخلاقية، كما أنها يجب أن تقوم، في التحليل النهائي، على المسؤولية الأخلاقية. لذلك، وكما سنرى في الفصل الأخير، لا يمكن تجاهل المسؤولية الإنسانية الأخلاقية حتى بمعايير عصر التنوير، فما بالك بنظائرها من المعايير الإســلامية. وعلى أســاس غياب العدالة الاجتماعية والتشــتت الاجتماعي ومشروع الدمار، لا بد أن يقبل الحداثيون بأنه إذا أردنا استعادة الإنسان ككيانٍ أخلاقي، وهو ما بشّــر به عصر التنوير وأكّده تاريخ الإسلام الطويل، فإن هذه الفاعليــة (Agency) لم تكن ولن تكون قادرةً علــى الخروج بتلك النتائج في العصــر قبل الحديــث. وأنا أقول «لم تكــن قادرةً» لأن التعريف المناســب للأخلاقية لا يعني معاملة شخصٍ مجهولٍ بالنسبة إليك، ومن غير المحتمل أن تلقاه ثانيةً، كما تعامل نفســك، ولكن الأهم هو عدم القدرة على ـ أو الامتناع عن ـ ارتكاب عملٍ ما، ليس لأنك لا تستطيع فعله من حيث المبدأ، بل لأنك لا تستطيع العيش مع نتائجه ولا تسمح لنفسك بمواجهة تلك النتائج. ويلخص

---

(15) في هذا السياق، انظر: Murray Bookchin, *Defending the Earth: Debate between Murray Bookchin and Dave Foreman*, Foreword by David Levine (Montréal: Black Rose Books, 1991); Martin Gorke, *The Death of our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, Translated from German by Patricia Nevers (Washington, DC: Island Press, 2003), and Arne Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, Revised and Edited by Harold Glasser; in Cooperation with the Author; and with the Assistance from Alan Drengson, 10 vols. (Dordrecht: Springer, 2005), vol. 10, pp. 13-55.

(16) Michael Mann, «Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation- State?,» *Review of International Political Economy*, vol. 4, no. 3 (Autumn 1997), pp. 489-490.

هذا التعريف الأخير، والمُهمَل على نطاقٍ واسع، إشكالية المشروع الحديث، وكان قد شكّل نموذج العالم قبل الحديث، بما فيه عالم الإسلام. وكما سنرى في الوقت المناسب[17] فإن تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبةٍ ثانوية وفصله بصورةٍ عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك، كان في جوهر المشروع الحديث، وهو ما أدى بنا إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفّر لها كلًا من الاستغلال المادي والقيمة. والآن دعونا نصرح بما هو واضح، مع أنه لا يحتاج إلى تصريح: لقد أصبحت الدولة في هذا المشروع، واحدًا من أهم الفاعلين.

إذا ما قبلنا ذلك، أو ما يماثله، يجب علينا أن نبحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، مصادر ربما تساعدنا في مغامراتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية. وليس البحث عن مصادر أخلاقية بالطريقة التي سنقترحها هنا بالشيء الجديد، حيث إنها شغلت على الدوام عددًا من المفكرين، مثل ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) وتشارلز لارمور (Charles Larmore)[18]. وقد اقتصر هؤلاء، لسببٍ مفهوم، على ما سُمّي التراث الأوروبي[19]، وبحثوا عن إجاباتٍ لأسئلتهم لدى أفلاطون (Plato) وأرسطو (Aristotle) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) ومن شاكلهم (كما لو أن الأفلوطينية المحدثة والأرسطية لم تكونا معروفتين لدى

---

(17) أساسًا في الفصل الخامس ولكن في مواضع أخرى متعددة من هذا الكتاب أيضًا.

(18) Alasdair C. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988); Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), and *The Malaise of Modernity*, CBC Massey Lecture Series (Concord, Ont.: Anansi, 1991), and Charles Larmore: *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), and *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

في هذا السياق، انظر أيضًا: Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(19) أقول «ما سُمّيَ»، لأن أفلاطون وأرسطو، كما هو جليٌّ لأي باحثٍ في الإسلام وتراثه الفلسفي/ الكلامي، لم يكونا «أوروبيين» أكثر من كونهما «إسلاميين».

مسلمي ما قبل العصر الحديث، وكما لو أن الأكويني لم يكن «تلميذًا» أصيلًا لابن رشد وفلاسفةٍ مسلمين آخرين من نوعه)، أمّا نحن فسوف نركّز بحثنا هنا على المصادر الأخلاقية الإسلامية[20]، نظرًا إلى أن للمسلمين تراثهم الخاص بهم، وهو تراثٌ ضخم وثري يضرب بجذوره في قرونٍ من الإنجازات الثقافية. وتضفي التأثيرات العميقة المستمرة لهذا التراث على المسلمين في العصر الحديث مصداقيةً لنقد ماكنتاير مفهوم العقلانية المستقلة (autonomous rationality) التنويري الذي يفترض من خلاله أن القيم الأخلاقية تنبع من منطق قائم بذاته (noumenal reason). ويلاحظ ماكنتاير بحق أن البحث العقلاني، وبالتالي القيم الأخلاقية، متجذران في «تراثٍ، أو تصورٍ تنشأ وفقًا له معايير التبرير العقلاني نفسها من تاريخ يسوّغها وتكون جزءًا منه لا يتجزّأ»[21].

بناءً على ذلك، فإن التشابهات الموضوعية بين مشروعنا هذا ومشاريع تايلور ولارمور وبخاصة ماكنتاير، لا بد من أن تبرز في النهاية على الرغم من كلّ شيء[22]. بل إنّ هذه التشابهات قد تبرز بشكلٍ حاد، لا لشيء إلا لأن المصادر الأخلاقية التي سننفض عنها التراب في التراث الإسلامي قبل العصر الحديث لا تعكس تحرّيات نظرية وفلسفية مشتركة ـ كالتي قام بها هؤلاء الفلاسفة ـ فحسب، بل تعكس أيضًا أسلوبًا نموذجيًا في العيش، وهذا هو الأكثر دلالة في هذا السياق. بعبارة أخرى، في حين يحتوي التراث الذي اعتمد عليه هؤلاء الفلاسفة على مفاهيم نظرية وفلسفية (وعلى تصور لمجتمع «لم يعش فيه أحد قط»، كما قد يضيف بعض الباحثين)[23]، فإن التراث

---

(20) كان كثيرٌ من هذه المصادر قد استوعب الأرسطية والأفلاطونية المحدثة وأضافهما إلى ما كان قد تطور داخليًا.

(21) التشديد للمؤلّف، انظر: MacIntyre, *Whose Justice?*, p. 7.

(22) هذا على الرغم من حقيقة أنّ لارمور الليبرالي يخالف تايلور وماكنتاير في كثير من القضايا إن لم يكن في أغلبها، وهو ما نعترف به بالكامل هنا.

(23) Gray, p. 7.

يقول غراي، في إشارةٍ إلى نقادٍ جماعتيين مثل تايلور وماكنتاير ومايكل والتزر (Michael Waltzer): «إن المجتمع الذي يستدعيه هؤلاء الكتاب ليس مجتمعًا عاش فيه أحدٌ قطّ، حيث العمران البشري بخواصه المميزة وتدرج السلطة والتعصبات، بل مجتمع مثالي لا قيمة له، مثل تعريف كانط غير محدد المعالم للنفس، التي يُسَرُّ الجماعتيون لتفريغها من مضمونها». إن طرحنا في هذا الكتاب يتوافق مع شرط غراي المشروع.

الإسلامي الذي يعتمد عليه مشروع الاستعادة هذا، هو مشروعٌ مُرَكَّب يضم الظواهر النظرية ـ الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي كمعتقداتٍ وممارسات نموذجية[24].

إن الحديث عن هذه الطريقة النموذجية للعيش كظاهرةٍ ناضجة يعني عمليًا الحديث عن حكم إسلامي نموذجي، وأنا أستخدم التعبير المركب «الحكم الإسلامي» من أجل التفريق نوعيًا ـ وليس كميًا بالضرورة ـ بين العيش ضمن الدولة الحديثة وفي ظلّها ومعها من جهة، والعيش ضمن شريعة ما قبل العصر الحديث وفي ظلّها ومعها من جهةٍ أخرى. وهذان النمطان من الوجود لهما مجال مهيمن متشابه، وهو ما يفسر استبعادنا للكم في التفريق بينهما. لكنهما يختلفان واحدهما عن الآخر أشدّ الاختلاف في كل الأوجه الأخرى تقريبًا.

كي يتسنى لنا الحديث عن هاتين الظاهرتين بطريقةٍ مقارنة معقولة، يتحتم علينا التعرف إلى ما يتميز فيهما كنماذج، وهو ما يسمح لنا بتحديد السمات النظامية المتوازية التي تسمح مقارنتها بدراسةٍ صحيحة منطقيًا. بيد أن النماذج تخدم وظيفة أخرى أكثر أهمية، ألا وهي تحديد «القوى المحرِّكة» في الأنظمة والعلاقات والبنى المفهومية. وتعطي هذه القوى الأنظمة والأبنية «نظامًا [معينًا] للأشياء»، إذا استعرنا أحد عناوين فوكو[25] (Foucault)، لذلك فإننا سنشرح الآن هذا المعنى للنموذج، واضعين في الاعتبار أن مفكرين مثل شميت[26] (Schmitt)

---

(24) لا بد أن يكون واضحًا بجلاء أن عرضي للشريعة الإسلامية قبل العصر الحديث مشتق مما فصلته في كتابيَّ الشريعة والمقدمة. فاعتبار هذا الكتاب خروجًا على هذين الكتابين أو اتجاهًا إلى التقليل من عمق هذا العرض هو تفكيرٌ لا بد من أن يقاوم. ويجب أن يكون واضحًا أن طريقة عرضنا للشريعة الإسلامية قبل الحديثة هنا تناسب هذا المشروع، أو بالأحرى ما أطلقنا عليه الاستعادة الأخلاقية. وعلى هذا الأساس، فهذا الكتاب ليس تاريخًا للقانون الإسلامي ويجب ألا ينظر إليه على أنه كذلك.

(25) يبدو العنوان الإنكليزي لهذا الكتاب وهو (*The Order of Things*) أكثر تعبيرًا عن أفكار الكتاب من العنوان الفرنسي الأصل (*Les Mots et les choses*).

(26) وبخاصةٍ في مقاله: Carl Schmitt, «The Age of Neutralizations and Depoliticizations,» in: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and =

وكون[27] (Kuhn) وفوكو[28] أساسيين لنا في صوغ تعريف للمفهوم[29]، وقد يختلف طرحنا عن طرحهم على نحوٍ ما في بعض النقاط.

يمثل مفهوم «النطاق المركزي» الخاص بكارل شميت نقطة انطلاقٍ نحو تعريف النموذج. فعندمـــا يصبح نطاقٌ ما مركزيًا، «فإن مشـــكلات النطاقات الأخرى تُحَلّ في إطار النطاق المركزي. وتُعَدُّ هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلّها بصورةٍ تلقائية ما إن تحل مشكلات النطاق المركزي»[30]. ولتوضيح هذا المفهوم يعرض شـــميت نموذج التقدم التقني الأوروبي خلال القرن التاســـع عشـــر، وهو مجال للتقدم كان نموذجيًا، إذا ما استخدمنا مصطلحنا الخاص. فقد أثّرت هذه الطفرة الهائلة في «التقدم التقني» على كلّ «الأوضاع الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية». ومنحها ذلك التأثير الهائل مرتبة «ديانة التقدم التقني التي بشّـــرت بأنَّ جميع المشكلات الأخرى سوف يحلّها التقدم التكنولوجـــي». وأضحى التقـــدم التقني «ديانة المعجـــزات التقنية والإنجازات البشـــرية والســـيطرة على الطبيعة»[31]. فبينما كان النطاق المركزي في عصر الدين التقليدي هو التنشـــئة الأخلاقية والتعليم الأخلاقي والتطلعات الدنيوية الأخلاقيـــة، فإن ما يعتبر تطورًا وإنجازًا حقيقيًا في «العصر التقني» هو «التقدم الاقتصادي والتقني». وبالمثل، ففي «عصرٍ اقتصادي، لا يحتاج المرء إلا إلى حل مشكلة الإنتاج وتوزيع البضائع بصورة كافية حتى تصير المسائل الأخلاقية

= John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay, Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong, Expanded ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

(27) Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(28) في كتاباته المتعددة مثل: Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966). Cited in English as: Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Trans. R. D. Lang (New York: Pantheon, 1970).

انظر أيضًا: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 6-15, and Giorgio Agamben, *The Signature of all Things: On Method*, Translated by Luca D'Isanto and Kevin Attell (New York: Zone Books, 2009), pp. 9-16.

(29) انظر أيضًا: Agamben, pp. 9-32.

لا يهمنا المفهوم هنا إلا بقدر ما يساعدنا في فهم الموضوع، على الرغم من أن هناك الكثير مما يمكن أن يضاف كما هو واضح.

(30) انظر الفقرة المقتبسة في صفحة 86 من: Schmitt, «The Age of Neutralizations,» pp. 84-87.

(31) المصدر نفسه، ص 85.

والاجتماعيــة كافة، غير ذات أهمية»[32]. هكذا، فــإن المفاهيم كلّها، بما فيها «الله والحرية والتقدم، إضافةً إلــى المفاهيم الأنثروبولوجية الخاصة بالطبيعة البشــرية والمجال العام والعقلانية والعقلنة، وأخيرًا مفهــوم الطبيعة والثقافة نفســه، تســتمد مضمونها التاريخي العياني من وضع النطاقات المركزية ولا يمكن فهمها إلا من خلالها»[33].

يقــدم عصر التنويــر، وهو وثيق الصلــة باهتماماتنا هنــا[34]، مثالًا آخر للنموذج. ولا شك في أن هذا المشروع اشتمل على حركاتٍ فكرية وسياسية توضّعت على طيف واســع من الاختلاف الفكري. ويكفي هنا أن نشــير إلى الاختلافات الفلســفية ورؤى العالــم المتناقضة تمامًا لــدى هوبز (Hobbes) وفولتيــر (Voltaire) وروســو (Rousseau) وهيوم (Hume) وســبينوزا (Spinoza) وكانط وهيغل (Hegel) و ج. س. مل (J.S. Mill) وماركس (Marx)، على الأقل. وعلى هذا، فإنه يبدو مســتحيلًا وضع هؤلاء ـ وكثيرين غيرهم ـ في مجموعةٍ مميزة واحدة، فما بالك بالأنظمة والحركات الفكرية التي أنتجوها. ومع ذلك، يمكن القول إنّ التنويــر في مجمله، وعلى الرغم من معتنقي أفكار كيركغارد (Kierkegaard) وهردر (Herder) وأمثالهما، يمثّل نموذجًا يُبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات والمقتضيات التي تضفي عليــه وحدةً معينة على الرغم مما يحفــل به من تنوعٍ داخلــي. وكما يرى جون غــراي (John Gray) بحق، فإن المشروع المركزي للتنوير «كان استبدال الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشــكال الإيمان المتعالي[35] بأخلاقٍ نقدية وعقلانية، قُدِّمَت كأســاسٍ لحضارةٍ كونية»[36]، وهذه الأخلاق الجديدة العلمانية والإنسانية «الملزمة لكل البشــر... تضع معايير كونية لتقويم المؤسسات الإنسانية». وتحت إمرة العقل البشــري الذي انفصل أخيرًا عن المبادئ الأخلاقية التقليدية، فإن المشــروع

(32) التشديد لي: Schmitt, «The Age of Neutralizations,» p.86.

(33) المصدر نفسه، ص 87.

(34) ستصبح هذه الصلة أكثر جلاءً في الفصلين الرابع والسابع.

(35) غالبًا ما تترجَم «Transcendental» بـ«المتعالي» أو «المفارق»، وسنلتزم بالترجمة الأولى هنا. والمتعالي يقابل المحايث أو الكامن «Imminent» [المترجم].

(36) Gray, p. 123.

يهـدف إلى خلق حضارةٍ كونية. «هذا هو المشـروع الـذي بعث الحياة في الماركسـية والليبرالية بكل ما فيهما من تنوعات، وهو يشكّل أساسًا لكلٍّ من الليبرالية الجديدة واتجاه المحافظين الجدد... [كما] يشترك فيه مفكرو عصر التنوير كافة، على الرغم من تشاؤمهم بخصوص احتمالات نجاحه التاريخية، أو نظرتهم إليه على أنه شـيءٌ بغيض»[37]. وقد شـكّل هذا المشروع الرئيس النطاق المركزي الذي تُحَلّ من خلاله المشـكلات الرئيسـة والمركزية كافة، وهو الذي وجّه طرائقنا الحياتية ولا يزال، سواء كان ذلك إلى الأفضل أم إلى الأسوأ[38].

بيد أن النطاقـات المركزية، كنمـاذج، تنطوي على ما هـو أكثر مما يستعرضه شميت. فتسـمية النطاقات غير المركزية «هامشية»، حسب تعبير شـميت اللغوي، تحتم علينا الاعتراف بوجود علاقـةٍ جدلية بين النطاقات المركزية والهامشـية. كذلك فإن «الحلول» المقدمة للنطاقات الهامشـية لا تقتصر على أنها «تأتي تلقائيًا ما إن تُحَل مشـكلات النطاق المركزي». أمّا النمـوذج الـذي نعرضه، فهو نظام من المعرفة والممارسـة التي تتقاسـم نطاقاتها التأسيسية بنية معينة من المفاهيم تميّزه نوعيًا من النظم الأخرى من الجنس نفسـه. وعلى الرغم مـن صحة الزعم أنّ المشـكلات في النطاق المركزي تكتسـب أولويةً وتخضع النطاقات الأخرى لهـذه الأولوية، فإن تلـك النطاقات كافـة تعمل في إطار نظـامٍ من المعرفة يشـكّل أولويات النطاقات الهامشية نفسها. وإذا كنت أفهم شميت جيدًا، فإن طرحه هو طرح خطّي إلى حدٍ ما، حيث يتطلب مفهومه للسياسي[39] حشد كل الطاقات في بنى القوة الحديثة وإخضاعها بلا هوادة لمصلحة مفهومه الهوبزي المحدث.

---

(37) Gray, p.124, and Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: Russell and Russell, 1968), pp. 13-14.

(38) هكذا، فإن طرحًا كطرح غوردن ستيوارت (Gordon Stewart) في مقاله «Scottish Enlightenment» يتجاهل مصطلح النموذج (وحتى البنية) ويميل إلى أن ينظر إلى الواقع نظرةً ذرّية. انظر: Gordon T. Stewart, «The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment,» *Journal of World History*, vol. 22, no. 3 (September 2011).

(39) انظر مناقشتنا هذا المصطلح في الجزء الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

أما في طرحنا للنموذج، فإن النطاقات الهامشية ليست هامشية بقدر ما هي ثانوية ومساندة، كما أن خفضها إلى تلك المرتبة لا يعود إلى الأسبقية المنطقية أو الوجودية للنطاق المركزي، بل إلى ثباته ورسوخه في إطار نظامٍ تسهم النطاقات الثانوية في تشكّله بالقدر ذاته. وهكذا فإن منح ذلك الامتيازَ لنطاقٍ معينٍ في ثقافةٍ ما هو فعلٌ تصوري ناتج عن تحديد ثقافةٍ ما لقيمةٍ معينة (أو مجموعة قيم) تبدو أكثر أهمية في ذلك النطاق منها في نطاقاتٍ أخرى. لكن تلك القيمة لا بدّ لها أن تتخلل بالضرورة النطاقات الثانوية التي تُنْتج هذه القيمة وتَنْتج عنها في الوقت ذاته.

ومع أن شميت محق في إصراره على أن النطاق المركزي قوة دافعة، فإن طرحنا للنموذج يؤكد مركزية القيم التي يعتبرها هذا النطاق قيمًا مثالية تظل أهدافًا مرجوة مميزة ومحلًا لأفعالٍ وأفكارٍ هادفة حتى لو لم يجرِ التوصّل إلى تطبيقها وتحقيقها، أو حتى عندما تقوض القوى المتنافسة في النطاقات المكونة للنموذج ذلك التطبيق والتحقق. ذلك أنّ النماذج تمثل مجالات لـ«علاقات القوة»، وتشتمل على خطابات واستراتيجيات متنافرة ومتنافسة، وهذا ما دفع فوكو إلى اعتبار خطابات القوة تلك، في مساراتها المتصادمة، غير قابلة للانفصام، لأن الخطابات «عبارة عن عناصر تكتيكية أو قوالب تعمل في حقلٍ من علاقات القوة؛ حيث يمكن أن توجد خطابات مختلفة بل متناقضة في الاستراتيجية نفسها؛ بل إنها، على العكس من ذلك، قد تروج من دون تغيير شكلها من استراتيجية إلى أخرى متناقضة معها»[40]. وإذا كانت القوة تستحق اسمها، وإذا قُدِّرَ لها أن تؤثر في الخاضعين لها، فإن على عملياتها واستراتيجياتها ـ في التقائها وتعارضها على السواء ـ أن تنتج تأثيرات تنبع بصورةٍ مباشرة وغير مباشرة من تلك العمليات والاستراتيجيات. ويعادل التحقق الكامل لهذه التأثيرات إنتاج نطاقٍ مركزي. وهكذا، بينما تعمل القيم العليا الحاكمة في نطاقٍ مركزي ضد استراتيجيات متنافسة ومثبطة في إطار النطاق نفسه، كما في إطار النطاقات التابعة أو الثانوية كذلك، فإن النطاق

---

(40) Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1978), vol. 1: *An Introduction*, pp. 101-102.

المركزي يظل مركزيًا ما دام توازن علاقات القوة يسمح لتلك القيم بأن تحدد قواعد اللعبة وعلاقات القوة في النظام. ولا يقل أهمية عن ذلك، الاعتراف بأنه يوجد دائمًا في كلٍ من النطاقات المركزية والتابعة خطاباتٌ مثبِّطة واستراتيجيات مقاوِمة تتحدى الخطابات النموذجية، أي الخطابات التي تشكل النطاق المركزي وقيمه وتعكسه وتدافع عنه.

يسمح طرحنا لمفهوم النموذج، إذًا، بالتعدد في إطار الوحدة، وبالاستثناءات والانتهاكات، إضافةً إلى الخروج على القاعدة (Irregularity) و«الانحراف عن الطبيعي» (Abnormality). ولكن إذا كانت تلك قوى هدامة، كما هي عليه بحكم تعريفها، فهي كذلك تحديدًا لأنها لا تحدد النطاق المركزي بصورةٍ إيجابية مع أنها قد تحدده بصورةٍ سلبية بحكم الاستجابات التي يقدمها النطاق المركزي لمواجهة تحديها. ومع ذلك، فحالما يستطيع أي من تلك القوى نسف النموذج القائم واستبداله بوصفه محلّ قيمةٍ أو قيم عليا، فإن ما كان نموذجًا أو نطاقًا مركزيًا سابقًا ينضم الآن إلى صفوف القوى المثبطة أو يختفي كليًا.

تشهد على هذا التحول في النموذج كل الظواهر الحديثة تقريبًا، بدءًا من خلق تمايزٍ بين الحقيقة والقيمة وما هو كائن (Is) وما ينبغي أن يكون (Ought)، وانتهاءً بالدولة البيروقراطية الحديثة والرأسمالية الحديثة والقومية (وهذه أمور تعنينا بصورةٍ مباشرة في الكتاب بأكمله). ومن هنا، فإننا نستطيع أن لا نقصر حديثنا على نموذج للدولة الحديثة (مكون من نطاقات مركزية وثانوية)، بل نتحدث عن نموذج حكمٍ إسلامي أيضًا. وسوف نناقش نموذج الدولة الحديثة في الفصل التالي، لكنا يجب أن نلتفت الآن إلى النموذج الأخير.

سوف تتضح الخصائص والتبعات الكاملة لنموذج الحكم الإسلامي في الفصول من الثالث إلى السادس، لكن علينا التأكيد هنا أن الشريعة هي الشعار المميز لذلك النموذج. فقد مثّلت الشريعة، كما سيتضح في الوقت المناسب، قانونًا أخلاقيًا وتشكّلت به، وهو ما يفسر أهميتها بالنسبة إلينا كمصدرٍ أخلاقي للمشروع الحداثي (أي ما يعادل أرسطو والأكويني في طرح ماكنتاير). ذلك أنّ وضعها النموذجي، في رأينا، يكمن في كونها نظامًا أخلاقيًا شكّل فيه

القانون (بالمعنى الحديث) أداةً وطريقةً خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة ومنشـــبكتين فيها، لكنّها لم تكن غايةً في حد ذاتها. فالقانوني في الشريعة أداة للأخلاقي وليس العكس[41]. وبحكم كونها نظامًا مركزيًا، كانت الشـــريعة هي المقياس الذي يجري على أساســـه تقويم النطاقات الفرعية، كما أنها حددت حلولها بدرجةٍ كبيرة حول تلك النطاقـــات. ففي المجالات الفكرية، حددت بنيةَ التعليم الإســـلامي أولوياتٌ من وضع الشريعة. ونطاق الشريعة هو الذي خلق مجالات مثل اللغة وعلومها والتفسير والمنطق والبلاغة والجدل ونظرية المعرفة وطوّرها وصقلها، بل إن الرياضيات والفلك ـ اللذين أصبحا أســـس العلم الأوروبي الحديث في مرحلةٍ مبكرة[42] ـ تطورا بدرجاتٍ مذهلة استجابة لدوافع شرعية. ولطالما كانت الشريعة «مرحلة التعليم الجامعي الأولى» لأي عالمٍ أو مفكرٍ بغض النظر عن تخصصه النهائي. وهي، في خطابها الرســـمي، لا تتطرق عمومًا للمشـــكلات في النطاقات الأخرى[43]، إذ تفترض أنها ثانوية كقاعـــدةٍ عامة وتحتاج إلـــى حلول بهذه الصفة. وقد خدمـــت تلك النطاقات الأخيـــرة مطالب الشـــريعة وأولوياتهـــا، وغالبًا ما صُمّمـــت ونُظِّمت لخدمة احتياجاتها[44].

وفي المجال العملي، فإن الحياةَ الاقتصادية، على ما فيها من اضطراب، لم تخضع لأحكام الشريعة التقنية فحسب، بل كذلك لمنظومة واسعة النطاق

(41) ما يتضمنه هذا هو أنه بينما تكون القواعد الأخلاقية العامة، أو «الكليات الأخلاقية»، ثابتةً لا تتغير، فإن القواعد القانونية التي لا بد أن تحتل مكانةً ثانيةً وثانوية، يمكن أن تتغير حسب احتياجات المكان والزمان. ثمّة هنا علاقةٌ جدلية مستمرة بين متطلبات الكليات الأخلاقية ومتطلبات الحياة والشؤون التي ينظمها القانون. وهنا بالتحديد ينظم «ما ينبغي أن يكون» «ما هو كائن» ويكبحه باستمرار. لتحليلٍ أكثر استفاضة لهذه القضية وغيرها، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(42) انظر: George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Transformations (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007); Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009); John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004), and Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).

(43) مثل اللغة وعلوم القرآن والحديث والعقيدة والمنطق والتصوف.

(44) أكثر الأمثلة وضوحًا على ذلك الحديث ومباحث أحكام القرآن، وهو ما يشمل المباحث الفرعية المرتبطة بها، مثل أسباب النزول والتفسير.

من أخلاق الشريعة. فالمجال الاقتصادي كان ملتزمًا الشريعة، لأن المجتمع، وهو موضوع الشريعة وغايتها وأساسها، كان شرعيًا. وعلى الرغم من أن الحكم السياسي أقل التحامًا بالمجال الاجتماعي منه بالاقتصادي، فقد كبحته ثقافةٌ ومجتمعٌ لم يعرفا أو يقبلا بصفةٍ عامة أي شيءٍ غير الشريعة ومنظومتها الأخلاقية.

لا يعني هذا بالطبع أن الوضع النموذجي للشريعة قد ضمن حياةً مثالية. وكما أكدنا سابقًا، فإن النماذج أو النطاقات المركزية لا تدعمها النطاقات الثانوية وحدها؛ فالنطاقات المركزية تمثل مع الثانوية استثناءاتٍ وخروقات وتجاوزات تعتبر كلها خطاباتٌ مثبّطة، غالبًا ما تكون عابرةً ومؤقتة وقد لا تكون. أمّا الشريعة فليست استثناءً، فقد اضطرت للعيش في مجتمع مضطرب كان بحاجةٍ دائمة لأشكالٍ معينة من النظام والتنظيم، شأنه شأن أي مجتمعٍ آخر. وقد عرف هذا المجتمع الفلّاح المرهق بالضرائب والمجرم والمرابي الوقح والزوجة التعيسة المهانة. وكأي مجتمعٍ آخر (ومن دون مقارنته بأوروبا القرون الوسطى التي غلب عليها الإفراط في العنف والقمع، إضافةً إلى سوء استخدام الكنيسة للسلطة)، كان للمجتمع الإسلامي من شمال أفريقيا والأندلس إلى جاوة وسمرقند نصيبٌ من البؤس. فقد كان له من غزوه واحتلوه، كما كان له متمردوه ونشّالوه ولصوصه وقطّاع طرقه، بل وقضاته الفاسدون أحيانًا[45]. لكن القانون الأخلاقي كان مهيمنًا دائمًا بلا منازع، كما سنرى، واستمرت خطاباته وممارساته النموذجية في تأكيد نفسها بالإنتاج المستمر لنظامٍ معين[46]. ولطالما أَمْكَنَ للواقع الاجتماعي المضطرب ـ متمثلًا

---

(45) من منظور مثل هذه الانتهاكات والاستثناءات داخل النموذج، نستطيع إضافة ما يسمى بالحِيَل، وهي مجموعةٌ ثانوية من الوسائل القانونية (التي لم تَلْقَ قبولًا قطّ في الأدبيات القانونية السائدة) وكان يمكن من خلالها تلافي أحكام الشريعة ومبادئها، إضافةً إلى أغراضها الأخلاقية. عن الحيل، انظر: *Encyclopaedia of Islam*, vol.3, p. 510

(46) لابد من أن نتذكر دائمًا أن الانتهاكات الظرفية للنظام، أكانت عن طريق أصحاب السلطة السياسية أم أهل القانون، كانت تُسَجَّل على الدوام في مصادرنا لأنها كانت تُعَدّ خرقًا للقاعدة. ولم يهتم المؤرخون وكتّاب السِّير بتسجيل الوتيرة اليومية للقضاء وللحياة القانونية، لأن تلك الأمور اعتبرت أمرًا واقعًا (على سبيل المثال، عادةً ما تصف كتب الطبقات قاضيًا مميّزًا قضى عقودًا في منصبه وأدّى واجباته على أكمل وجه، بأنه فاضلٌ أو صالح). وهكذا، تجاهلت المصادر عشرات الآلاف، بل ملايين الحالات =

في الطفل المظلوم والتاجر المسروق والفلاح المرهق بالضرائب ـ أن يعتمد على نظام أخلاقي مهيمن سعى بكلّ جهده للتعامل مع ذلك الواقع. أما كونه لم يكن ناجحًا على الدوام فهي حقيقةٌ بداهية ـ فالنجاح الكامل ليس من حظ أي مجتمع في الماضي أو في الحاضر. ولكن الفاعلية النموذجية للاتجاه الأخلاقي أمر ليس محل شك(47).

لطالما سعى النموذج، مثله مثل قواعده القانونية الخاصة والفنية، إلى تحقيق تلك الغاية الأخلاقية، ففشل أحيانًا ونجح في أغلب الأحيان، وذلك بالتحديد هو ما جعله نظامًا نموذجيًا. وقد ارتكز النظام في مجمله على مفهوم **الجهاد** (ذي السمعة السيئة اليوم، نظرًا إلى تعريفه بصورةٍ حصرية، في الفترة الأخيرة بصورة خاصة، على أساس فكرة شميت الشائعة عن السياسي)(48). ولطالما أملى هذا المفهوم أهمية «بذل الجهد» الذي لا غنى عنه (وهو المعنى الحرفي للفظ **الجهاد**) من أجل تحقيق الغاية الأخلاقية. وسيزداد وضوح هذا المعنى النسقي والنفسي العميق للجهاد مع تكشّف أطروحة هذا الكتاب بمزيد من التفصيل. بيد أن علينا الآن أن نميز بين دلالة هذا المصدر الأخلاقي الذي نحاول تعريفه وأي اتهام بالماضوية (nostalgia)، لأن هذا الاتهام يوجه بالتحديد ـ وبطريقةٍ ظالمة وإن كانت متوقعة ـ إلى ماكنتاير (وإلى تايلور إلى حد ما)(49). ولتحقيق ذلك التمييز، يتعين علينا مناقشة قضيتيْن على هيئة سؤالين: **أولًا**، ما هي عناصر الشريعة البائدة مؤسسيًا الآن التي يمكن مماهاتها مع تلك المصادر

= التي تعامل معها النظام القانوني. أما عندما كانت تقع الانتهاكات ويُساء استخدام السلطة، فكانت تلك الحالات تجد طريقها إلى المصادر بكل سهولة. انظر: Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law; 1 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005), p. 190.

(47) من أجل المزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر Hallaq: *The Origins*, pp. 178-193, and *Sharī'a*, pp. 146-158 and 197-221; Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihābal – Dīna l- Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), and Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003).

(48) انظر الجزء الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(49) MacIntyre, *After Virtue*, p. xi, and Susan James, «Internal and External in the Work of Descartes,» in: James Tully and Daniel M. Weinstock, eds., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994), p. 7.

الأخلاقية؟ وثانيًا، كيف يمكن لتلك المماهاة أن تتبرأ من تهمة الماضوية؟

يحتم علينا السؤال الأول تعريف العلاقة بين الذات المسلمة الحديثة والشريعة، ذلك النظام الذي كان في عزّه نظامًا أخلاقيًا وقانونيًا وثقافيًا ونفسيًا عميقًا في آنٍ معًا. ومن الواضح أنّ لمسلمي العصر الحديث الحق والفاعلية القادرة كي يزعموا لأنفسهم ذاتيةً علمانيةً، ذاتية تعترف بالإسلام كانتماءٍ ديني اسمي من دون أن يستتبع ذلك نظامًا معينًا من الممارسات والفروض التي سنشير لها في السياق المناسب باسم «تقنيات الذات». وفي الواقع، فإن مشروع العلمنة هذا جُرِّب وجرى تبنيه في الأرباع الثلاثة الأولى من القرن العشرين[50]، لكن ثمة أدلة طاغية على فشل هذا المشروع بدرجةٍ كبيرة، كما يشهد بذلك، علاوةً على ظواهر أخرى، إخفاق الناصرية والاشتراكية والصعود اللاحق للإسلام السياسي بعد ستينيات القرن العشرين[51]، ولا يتعلق الإسلام السياسي بالعدالة الاجتماعية والمقت القوي لممارسات الدولة الغربية السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي فحسب: فهو حركةٌ أخلاقية ـ مهما تسيست ـ تقدم نقدًا للظلم الاجتماعي والفساد السياسي والهيمنة السياسية الغربية، بالمعنى الأخلاقي (على الرغم من افتقادها الوضوح الفلسفي إلى الآن). وإذا استخدمنا منظومة شميت، فإن الأخلاقي بالنسبة إلى الإسلاميين هو النطاق المركزي المعلن[52]، وهو المطلب المستتر الذي يوفّر الدافع الرئيس للفكرة العامة لهذا لكتاب[53]. ذلك أنّ مشكلات النطاقات الأخرى، بما فيها الاقتصادي والسياسي، «تُحل في إطار

(50) لتحليل ثاقب للعلمانية ومعانيها في أوروبا ـ أميركا وفي الإسلام، انظر: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

(51) Sami Zubaida, «Islam and Secularization,» *Asian Journal of Social Science*, vol. 33, no. 3 (2005).

(52) إن أكبر شاهد على هذا الزعم هو العمل الفكري الهائل للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن. انظر كتبه: روح الحداثة، سؤال الأخلاق، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، فقه الفلسفة، والعمل الديني وتجديد العقل.

(53) مرة أخرى، يمثل هذا المطلب الأخلاقي في مواجهة الوجود الأنطولوجي للدولة القومية مشكلة أساسية أسعى للتحقق منها هنا، وقد سبق أن أشرتُ في المقدمة إلى أنّ لها سمات المعضلة أو الأبوريا.

النطاق المركزي لأنها تعتبر ثانوية) لا تحل بصورةٍ تلقائية إلا إذا حلت مشكلات النطاق المركزي». وفي سياق الأخلاقي، يمكن بسهولة لتصريح شميت أن يصدر حرفيًا عن أي مفكر إسلامي.

من هنا، على وجه التحديد، أهمية المصادر الأخلاقية للحكم الإسلامي النموذجي، بمعنى النموذج الملتزم بالشريعة والمُوجَّه أخلاقيًا على هذا الأساس. فكما أن الغرب الحديث عوَّل ولا يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث، وعلى عصري النهضة والتنوير والفكر الليبرالي، فإن المسلمين اليوم يتحدون تلك السردية التقليدية ويطورون بصورةٍ متزايدة تاريخهم الخاص ـ كممارسةٍ أخلاقية خطابية ـ بطريقة تزودهم بمصدر خاص بهم. ولا يعني هذا أنَّ أيًا من خطاباتهم الأساسية تدعو إلى استعادة الشريعة بصورتها ومؤسساتها وممارساتها التقليدية وتفسيراتها التقليدية للعالم، فهذه الأشياء، كما يدرك الجميع، قد ذهبت بلا رجعة، بل يعني أن المسلمين لا يزالون يجدون في تاريخهم ـ كما يجد الغرب في عصر التنوير ـ مصدرًا يستطيعون البناء عليه لمواجهة تحديات المشروع الحديث، وهو مشروع ثبت فشله حتى في حل المشكلات التي صنعها بنفسه[54]. إن المقارنة بين الشريعة والتنوير لا تفي بالطبع بكل الأغراض، لكن الشريعة، بوصفها نطاقًا مركزيًا للأخلاقي، لا تمثل فقط ندًا للتنوير وللنطاق الأخلاقي الناتج عنه، بل تملك أيضًا إمكان أن تكون ينبوعًا أخلاقيًا هاديًا إلى أبعد الحدود.

وعلى الرغم من كون الشريعة عُطِّلت مؤسسيًا في العصر الحديث (بما فيها نظرياتها التفسيرية ومحاكمها وممارستها الخطابية ونظمها التعليمية ومجمل علم اجتماعها المعرفي)، فإن كثيرًا من كوامنها النفسية والروحية لا يزال حيًّا، وهو ما يفسر بقاءها في الذاكرة بوصفها مصدرًا أخلاقيًا. وفي حين استبدلت القوانين الغربية بقانون العقود الإسلامي والمعاملات التجارية وقانون العقوبات، وأشياء أخرى كثيرة تتعلق بالقانون الإجرائي والموضوعي المطبق، فإن «أركان الإسلام» وتأثيراتها العميقة لم تُستبدل[55]. ولا تزال تلك القوانين تحدد معنى

(54) بهذا المعنى يجب فهم ما طرحته في: Hallaq, «Can the Shari'a Be Restored?».
(55) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

كون المرء مسلمًا. لذلك، فإننا نحدد بصفةٍ عامة وليست حصرية المصادر الأخلاقية في ضوء تقنيات الذات المتوافرة بغزارة في خطابات وممارسات أركان الإسلام. وقد نأت الدولة الحديثة بنفسها عن منظومة الأركان التي بات يُنْظَر إليها باعتبارها تنتمي إلى المجال الخاص. بيد أن هذا المجال، كما سيوضح هذا الكتاب في إطار مناقشاته، وبخاصةٍ في الفصل الخامس الذي يتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، يغطي ما هو أوسع من لمجال العام. ومن هنا، فإن البناء على تقنيات الذات لا يتضمن بأي طريقةٍ استعادةً لمؤسسات الشريعة قبل العصر الحديث ولا لممارستها أو حتى نظامها التعليمي. فهو مشروعٌ أخلاقي من الطراز الأول، ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجيه الأخلاقي. وهو مشروع للنقد الأخلاقي، والتأني الأخلاقي، والبديل الأخلاقي، ما يعني أنه مشروع يهدف إلى إيجاد فضاء أخلاقي للذات المسلمة في العالم الحديث، وهي ذات لا تقلّ اغترابًا عن نظيرتها الغربية جراء الحداثة. وعلى هذا الأساس، فإن استعادة المصادر الأخلاقية الإسلامية، تمثل مشروعًا حداثيًا بقدر الحداثة نفسها. وهي كمشروع حديث، ما بعد - حداثية أيضًا حتى النخاع. وبعبارة أوضح، فإن ما بعد - الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظل حداثة على الرغم من ذلك.

سيشكك في هذا المشروع كثيرٌ من المعلقين، خصوصًا من اعتاد منهم على التراث الليبرالي الغربي وقيمه، وسيتهمونه على الأقل بخطيئة الماضوية[56]. وأعتقد بأن الكثير قد قيل في الفقرات السابقة لدحض هذه النظرة، على الأقل بالنسبة إلى الذين يؤمنون بأن المشروع الليبرالي لا يحتكر الحقيقة. غير أنه لا تزال هناك جمهرة من المشككين. وردهم المتوقع على المشروع الإسلامي للإحياء الأخلاقي هو أن هذا المشروع يظل ماضويًا، ولا مكان له في العالم الحديث، وهو رد نجده حتى لدى أولئك الذين يناقشونه كموضوع علمي. ولذلك، يتعين علينا الآن التعامل مع هذه التهمة والكشف عن مضامينها الفكرية والمذهبية.

(56) عن تاريخ فكرة «الماضوية»، انظر: Nauman Naqvi, «The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia'» (Working Paper; no. 23, Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Istituzioni Giuridiche, September 2007).

تنبني تهمة الماضوية على تصورين خاطئين: أولًا، إنَّ إثارتنا لاستعادتنا الأساس الأخلاقي التاريخي لا ترقى إلى أن تكون محاولةً لاستعادة ممارسات ومؤسسات ما قبل حديثة، بل تعني البناء على تصوّر للعالم يؤكد قيم الإرشاد الأخلاقي وعلى فاعليته. وهذه ليست محاولة «لإرجاع شريط المشروع الحديث إلى الوراء، كما يرى جون غراي في طرح ماكنتاير[57]، بل محاولةٌ لاستعادة القيم العليا والشاملة التي حددت الإسلام وطرائق حياته على مدار ألف عامٍ بشكل نموذجي. ويصبح هذا أكثر إلحاحًا في ضوء حقيقة أن تلك القيم لا تزال توفر إجابات للمشكلات البيئية والاجتماعية والنفسية - الروحية التي خلقتها الحداثة (وهي مشكلات ستشغلنا خلال الكتاب بأكمله). وأيّ زعم بأننا لا نستطيع أن نتعلم من الآخرين هو زعم ينخرط إما في تحجيم الذات أو في النرجسية المستكبرة، إذ يفترض أننا إما غير قادرين على التعلم من أي مصدرٍ خارج عنا، وإما أننا قادرون فعلًا لكننا نظن أن تقدمنا الذي لا يُبارى يجعلنا أعلى من أي من المنظومات الأخلاقية والكائنات الأخلاقية التي سبقتنا»[58]. وكما هو واضح، فكلا الافتراضين خاطئ. ثانيًا، لا تنهض تهمة الماضوية على أساس في جوهرها لأنها تفترض مسبقًا وبصورةٍ ضمنية وجود مبدأ لا يصمد هو نفسه أمام التمحيص، وهذا المبدأ هو التقدم الحديث.

كلما وُجِدَ اتهام بالماضوية وأينما وُجِد، ثمة وجود خبيث لمفهوم التقدم الحديث. فهذه العلاقة بين المصطلحين علاقة استتباع، كما أن مصطلح «الأم» يستتبع منطقيًا ووجوديًا وجود «طفل». والانخراط في خطاب التقدم هو، في رأينا، موقف أيديولوجي يرسي قواعد الخطاب لمصلحة ذلك الموقف، مستبعدًا بذلك الرؤى المخالفة منذ البداية. وهذا ليس بالضرورة استبعادًا للتاريخ نفسه من الاعتبار، فالجميع يستدعون التاريخ في كل موقف، والتاريخ

---

(57) Gray, pp. 152-153 and 155.

(58) Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Norton, 1978), pp. xvi-xvii.

انظر أيضًا نقد بارخ (Parekh) الحاد، في: Bhikhu Parekh, «Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls,» *Times Literary Supplement* (25 February 1994).

لا يوجد في لغتنا فحسب، بل يشكل تلك اللغة[59]. يُعَرَّف الموقف الأيديولوجي باستبعادٍ مبدئي لأي زعمٍ في التاريخ يناقض النظرة التقدمية، وهي نظرة وجدت في مبدأ التقدم الاستراتيجي سلاحًا خطابيًا للدفاع عن نفسها. وكما سنرى، فإنّ ثمّة تناقضًا في تصور هذه العقيدة للتاريخ، ذلك أنها تنشأ هي ذاتها من رؤية تاريخية إلى العالم تستخدم التاريخ لتبرير وجودها، لكنها في الوقت نفسه تنكر التاريخ عندما يُمنح تفسيرًا يناقض تفسيرها. وبهذا التقييد المستبد للتاريخ، تبرر هذه العقيدة ممارسات الحاضر وتسوّغها، متدثرةً بسلطتها الاستعلائية لإدانة أي شيءٍ وكل شيءٍ تراه خارج حدودها. هكذا، مثلًا، يتم دائمًا رفض استدعاء قاعدةٍ أخلاقية في تراثٍ تاريخي معين، تستطيع أن تعلمنا شيئًا لإعادة تقويم انهماك المشروع الحداثي في تدمير الطبيعة على اعتبار أن ذلك الاستدعاء يتسم بالماضوية، وحيث يعتقد أن أدوات الحداثة التقدمية ممثلة في تطورها التقني تملك قدرات معالجة تلك الآثار المدمرة.

بعبارةٍ أخرى، تستطيع الحداثة الاهتمام بشؤونها بحسب قواعدها هي نفسها، وهي ليست بحاجةٍ إلى حكيم عجوز ليعلمها. لكن تدمير النظام الطبيعي لا يزال مستمرًا بلا كللٍ وخارج نطاق سيطرتها، على الرغم من الكم الهائل وغير المسبوق من المعرفة والتطور التقني. فـ «نحن نعرف الأفضل دائمًا»، أفضل حتى مما كنا نعرفه منذ وقتٍ قصير مضى. ولا تعتمد فكرة التقدم على حقائق خالدة، بل على علمٍ تقني، مرجعيته النهائية هي نفسه. ونحن نعرف دائمًا الأفضل لأن العلم والتقنية وضعا أسس الحقيقة وأمليا قواعدها، فكل ما يقولانه في أي وقتٍ هو الحقيقة. ويصبح العلاج العلمي لمرضٍ ما هو الحقيقة حتى يُكتشف أن ضرره يزيد على النفع المُفترض أن ينتج عنه، أو حتى يُخترع علاج آخر ناتج أيضًا عن التقدم. ولا يسأل مبدأ التقدم أبدًا لماذا وجد المرض في المقام الأول، ولا يطرح أسئلةً وجودية وأخلاقية عميقة عن النظام الذي أنتج تلك الأمراض أو أبنيته وطرائق عمله. والسبب هو أنه حالما يبرز التشكيك في النظام ككل، فإن ذلك يعني،

(59) Walter Benjamin, «On Language as Such and on the Language of Man,» in: Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introd. by Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1978), pp. 315-316.

بالضرورة، التشكيك في العلم الذي أنتج تلك العلاجات وتقويضه آخر الأمر. هكذا تعيش العقيدةُ اللحظةَ، وهي لحظة غير مؤكدة وحقيقتها عابرة بالسرعة نفسـها التي تقدِّم بها الحقيقة التاليـة. ولا تبحث تلك العقيدة عن توجيه من الماضي لأنه على ما فيه من «بساطةٍ نسبية»، يوجب عليها طرح أسئلةٍ أكبر، لا تملك الأدوات اللازمة للتعامل معها. كما أنها لا تضمن حقيقتها نفسـها في مواجهة المستقبل الذي يمتلك دائمًا سلطة النقض العليا.

هكـذا، لا تمتلك عقيدة التقدم أساسًـا أو مرجعًا إلا بذاتهـا لذاتها على التوالي. فهي مصدر السلطة بالنسبة إلى نفسها، وتكتسب صفة الألوهية على هذا الأساس. وبناء على كونه مسـتقلًا عقليًا، كما ينبغي لنا كلنا أن نكون، فقد قرر ذلك الإله من خلال العلم والعقل أن أسئلة الماضي الكبرى لا يمكن الاستماع إليها لأنه قد عفا عليها الزمن، ولا صلة لها بمنجزات الحضارة والعلم الحديثين والعقل الذي هو كوني بالطبع. لكن حقيقة الأمر تكمن في أن اهتمامات الماضي لا يُسـتمع لها لأنه ليس لـدى عقيدة التقدم ما يمكّنها من التمعن في الأسـئلة الأخلاقية العميقة المسيطرة على ما يفترض أن يكون النطاق المركزي. ولا يعتبر غياب الاستطاعة هذا أساسًا في العقيدة فحسب، بل هو أيضًا نتاج كون العقيدة ذاتها ناجمةً عن الوضع المضطرب لهذا النطاق الأخلاقي، هذا النطاق الذي إذا مـا كان نطاقًا أصلًا، فإنه ليس أكثر من نطاق ثانوي. ولا تُحدد مشـكلات هذا النطـاق وتقدَّم لها الحلول إلا عندما تحل مشـكلات النطاق المركزي، بصرف النظـر عن طبيعتها. لكن ذلك النطاق الأخير ليس أخلاقيًا بكل تأكيد، وهذا هو بالتحديد السبب الذي يدفع عقيدة التقدم إلى رفض التعامل مع تلك المشكلات من طريق وصمها بالماضوية، أو بمحاولة إعادة طغيان الأخلاقية، متجاهلة حقيقة أن موقفها الفكري نفسه ليس أقل استبدادًا.

وكما ألمحنا سـابقًا، فإن عقيدة التقدم وليـدة التصور الحديث للتاريخ وخادمته[60]. لقد أسبغ عصر التنوير بنيةً جديدة على التاريخ الذي غدا حاضنًا

(60) «يميل مؤرخو العصر الحديث إلى استخدام الحاضر مقياسًا مطلقًا للحكم على الماضي، واعتبار مجمل التاريخ عملية تقدم لا بد منها تتوجها الأوضاع الحاضرة... هذه الطريقة في كتابة التاريخ ليست تاريخية على الإطلاق، حيث إنها تهبط بالماضي إلى منزلةٍ أدنى من الحاضر، وبدلًا من تحرير العقل من هذا التقوقع الضيق في الحاضر بتوسيع أفقه الفكري، فهي تميل إلى توليد ما نجده لدى =

للتجربة الإنسانية منذ بداية الزمن (أيًا كانت هذه البداية). وفي حين كانت بنية التاريخ في ثقافاتٍ كثيرة بنيةً أخروية، توفّر سرديةً للاختيارات الأخلاقية التي تهدف إلى التوجيه، فإن بنيةَ التنوير تحددت أساسًا بطرح كوني ليبرالي مفاده أن تجــارب المجتمعات الماضية التي لا حصر لهــا تمثل ظاهرةً جمعيةً (بل واحدية) مدفوعة بغــرض أو روح (Spirit/ Geist) محددة وموجهة نحو هدفٍ معين، هــو الارتقاء التقدمي[61]. وهذا التطور مختــزل في المبادئ المترابطة والمندمجة للارتقاء المــادي، والمعرفة العلمية والتطور التقني والسياســي، والإثراء المادي، والنضــج (بمعناه الكانطي والكونتي)[62]، بل وحتى «القدرة اللانهائية للجنس البشــري علــى بلوغ الكمال» كما لاحــظ والتر بنيامين[63] (Walter Benjamin).

تنبنــي نظرية التقدم، «الدوغمائية» والمفتقــدة للارتباط بالواقع[64]، على افتراض أن للزمن بنية غائية متجانسة، وأنّ هذه البنية حتميّة، وأنّ أطوار التاريخ الباكــرة كانت إذًا تمهيدًا للأطوار اللاحقة التي تعتبر بدورها وببســاطة طريقة الوصول إلى قمّة الارتقاء الإنســاني المرجوة: ألا وهي الحداثة الغربية. وكما لاحظ أدورنــو (Adorno)، فإن بنية الزمن هذه لم تكــن مجرد مطلب منطقي لنظريــة التقدم، بل بررت أحداث الحاضر وتطوراته وأضفت عليها الشــرعية عمليًا، إذ اعتبرت هذه الأخيرة أمرًا مقضيًا مسبقًا، وبالتالي لا مناص منها[65].

= المؤرخين المحافظين من إيمان فرّيسي باستقامتهم، أو إلى توليد ما نجده لدى كارهي الثقافة والفكر والفنون المحدثين من رضا عن الذات، وهو الأسوأ».

(61) Gray, pp. 64-65, and Parekh, «Superior People».

(62) Auguste Comte, *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, Edited by Gertrud Lenzer; with a New Introduction and Postscript by the Editor, History of Ideas Series (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998), pp. 34-42; Paolo Rossi, «Bacon's Idea of Science,» in: Markku Peltonen, ed., *The Cambridge Companion to Bacon* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), p. 39, and Hayes, pp. 169-170.

«الكونتي» نسبة إلى أوغست كونت (Auguste Comte) [المترجم].

(63) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in: Walter Benjamin, *Illuminations*, Edited and with an Introduction by Hannah Arendt; Translated by Harry (New York: Schocken Books, 1968), p. 260.

(64) المصدر نفسه.

(65) Theodor W. Adorno, *History and Freedom: Lectures, 1964-1965*, Edited by Rolf =

بيد أن هناك بعدًا آخر لفكرة القضاء المسبق تلك، وهي أن التاريخ برمّته - وقد هدف هو نفسه إلى «الإعداد» لفجر الحداثة - لم يتطور بشكل كافٍ ولم يصبح «ناضجًا» بعد بحسب مفردات هيغل وكونت (Comte). والنتيجة المنطقية لمسار هذا التفكير هي أنه لا توجد خارج أوروبا الحديثة وقبلها ثقافةٌ أو «حضارة» امتلكت الشرعية ذاتها والكفاءة ذاتها والتطور الأخلاقي والفكري ذاته. ومهما كانت القيمة الثقافية أو غيرها التي ربما امتلكتها تلك الحضارات، فإنها قد استُهلكت خلال عملية الإعداد للهدف الأسمى الواقع خارج تلك الحضارات والمتجاوز لها. والسبيل الوحيد أمام تلك الحضارات للهروب من مصيرها كغثاءٍ للمسيرة التاريخية، كان، وسيظل، الانضمام إلى الحضارة «الحقيقية» و«الناضجة».

عملت فكرة التقدم[66]، بكل تجلياتها تقريبًا، على بناء التاريخ بطريقة متمركزة حول أوروبا، بعد أن توغلت في ما سماه شيلر (Scheler) بنية الهيمنة الفكرية الغربية[67]، بل إن كوندورسيه (Condorcet) اعتبر حتى النكسات في التاريخ «أخطاء» مفيدة، إذا جاز التعبير؛ أخطاءٌ يجدر بأوروبا، سيدة كل الحضارات، أن تتعلم كيف تتجنبها[68]، وكتاب كوندورسيه المشهور حول هذا الموضوع يصدم القارئ بمضمونه، كما تصدمه فكرة كوندورسيه (على الرغم من ولائه المطلق لما يسمى بالمساواة والإخاء) التي مفادها أنَّ كل مجتمعات الماضي، بغض النظر عن الجغرافيا والزمن، عاشت واندثرت من أجل أوروبا الحديثة وفي إطار التحضير لها[69]. وخلص ماينكه (Meinecke) إلى نتيجةٍ

= Tiedemann; Translated by Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2006), pp. 3-9 and 138-141, and Brian O'Connor, «Philosophy of History,» in: Deborah Cook, ed., *Theodor Adorno: Key Concepts* (Stocks field: Acumen, 2008), p. 181.

(66) Comte, pp. 33-34 and 496-497, and J. R. Staude, *Max Scheler* (New York: Free Press, 1967), pp. 167-178.

(67) كما نناقش في الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(68) Keith Michael Baker, «On Condorcet's «Sketch»,» *Daedalus*, vol. 133, no. 3: *On Progress* (Summer 2004), pp. 56 – 64.

اعتقد كوندورسيه بأن التقدم عملية لا تنتهي، بيد أنه اعتقد أيضًا بأن هذه العملية ستستمر في التكشف على أسس أوروبية، بل على أسس ثورية وحضارية فرنسية في المقام الأول.

(69) Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress* =

مشـــابهةٍ بخصوص فولتير، مؤكدًا أن «الدوافع الحاكمة لتأريخه» كانت تسعى لتســـخير «كل تاريخ العالم من أجل خدمة التنوير»(70). وقد بنى هيغل مفهوم الحرية الفردية على نظرية الروح (Geist) الخاصة به: فالحروب والعنف وأهوال التاريخ تســـهم في تحسين الروح وتهذيبها. وفي نظرية هيغل، «ثمّة أمر متميز ومتفوق يَسِـــم الحداثة، وهي فترة كان التاريخ الســـابق برمّته تمهيدًا لها على نحوٍ ما»(71).

إن نظرية التقدم الخاصة بعصر التنوير لا تشكل التاريخ وحده، بل تشكل أيضًا، وكما أسلفنا، بُنى اللغة الحديثة نفسها، وهي لغة لا تعكس بدورها رؤية العالم التي تدعو إلى الهيمنة على الطبيعة والإنســـان فحسب، بل أيضًا تشكل وتوصل الهيمنة نفســـها. وقد لا توجد فكرةٌ فـــي العقل الحديث أكثر قوةً من هذه النظرية ولا يوجد مبدأ حتى. فقد أُعلنت «قانونًا للتطور التاريخي وفلسفةً للتاريخ وبالتالي فلسفةً سياسيةً أيضًا»(72). و«لا توجد فكرة أكثر منها أهميةً في الحضارة الغربية»، لأنها «واحدة من أكثر الأفكار والقيم الغربية رســـوخًا»(73). وفي مقدمته لكتاب بيري (Bury) المهم حول تلك النظرية، أعلن تشـــارلز بيرد (Charles Beard) أنه «لا توجد فكرة من الأفكار التي سادت المجالات العامة والخاصة في المئتي ســـنة الماضية، أكثر أهمية أو أقدر على التأثير من مفهوم

= *of the Human Mind*, Translated by June Barraclough; with an Introd. by Stuart Hampshire, Library of Ideas (London: Weidenfeld and Nicolson, [1955]), pp. 8-14.

وفي مواضع أخرى متعددة من الكتاب. وللاطلاع على تقويمماينكه لفولتير في هذه النقطة، انظر: Werner Stark, *The Sociology of Knowledge; an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Paul, [1958]), p. 133.

(70) Stark, p. 133.

(71) O'Connor, p. 181

للاطلاع على الأفكار البريطانية عن التقدم في سياق الاستعمار، انظر: Marc Ferro, *Colonization: A Global History* (London: Routledge, 1997), pp. 20-32.

(72) انظر مقدمة ستانلي (Stanley) لكتاب سوريل: Georges Sorel, *The Illusions of Progress*, Translated by John and Charlotte Stanley with a Foreword by Robert A. Nisbet and an Introd. by John Stanley (Berkeley: University of California Press, 1969), p. xiii.

(73) Robert A. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980), pp. 4 and 7.

التقدم»[74]. فقد مثلت في القرنين الماضيين، ولا تزال، وبصورةٍ نموذجية، لغة الآلهة الجديدة[75]. وهي لا تعترف بأي مبادئ غير مبادئها، ما يعني أنها تزدري أي معيار أخلاقي لا تضعه بنفسـها. ولأن عقيدة التقدم «وعاء للأيديولوجيا»، فإنها تخلق أتباعًا أوفياء «يؤمنون بأنهم على صواب مطلق»، ويجدون أنفسهم دائمًا في مواجهة آخرين يعتبرونهم على خطأ مطلق»[76].

مع أخذ ما سـبق في الاعتبار، نواصل الآن مفترضين أنَّ من المشـروع استدعاء أي نطاق مركزي للأخلاقي، من الماضي أو الحاضر، يمكنه أن يوفر لنـا مصدرًا للإحياء الأخلاقـي. وعلى الرغم من كون الماضـي بائدًا، ماديًا ومؤسسيًا، فإن مبادئه الأخلاقية ليسـت كذلك. وهكذا، فإن استدعاء نموذج الحكم الإسلامي هو على القدر نفسه من المعقولية والمشروعية مثل استدعاء أرسـطو والأكويني أو كانط. وهذا الاسـتدعاء هو ما سيشـغلنا في الفصول المقبلة.

---

(74) John Bagnell Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Introduction by Charles A. Beard (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982), p. xi.

(التشديد لي). يمكن أن نجد مؤشرًا على التأثير المستمر لهذه النظرية في كتاب تشارلز تايلور. فعلى الرغم من اعترافه بهمجية الحداثة والقرن العشرين، يظل مستسلمًا لنوعٍ من المسيرة الحضارية الغربية. انظر التعليق الثاقب لكوينتن سكينر (Quentin Skinner) على كتاب تايلور في: Quentin Skinner, «Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections,» in: Tully and Weinstock, eds., pp. 42-43.

(75) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. xiv, and Hayes, pp. 13-14.

أُصر هنا على الوضع النموذجي لنظرية التقدم على الرغم من الاستثناءات والانحرافات التي نجدها في أصوات التنوير المتعددة، ومن أمثلتها هوبز وهيوم اللذان لم يكونا تقدميين. كما سبق أن أوضحنا، فإن نظريتنا عن النماذج تعلل تلك الانحرافات.

(76) Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, Translated by David McLintock (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 190, and Lasch, *The Culture of Narcissism*, p. xvii.

الفصل الثاني

الدولة الحديثة

«ليس على الأرض أعظم مني، بَنَــان الله الناظم أنا»، كذلك يجأر الوحش

Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*.

الفكــرة التي مفادها أن التحديث يعني تكرار تجربة الحداثة الغربية والتلاقي عند المؤسســات والأنماط الثقافية الغربية، هي بحد ذاتها واحــدة من أوهــام العصر الحديث الرئيســة التي دكهــا كثير من التطورات الحاســمة في التاريخ الحديث، وفي الوقت نفســه، فإن هــذه الصورة الذاتية الخادعة للحداثــة تتجاهل وتتغاضى عن ذكر الحالــة التي عَنَت فيها الحداثة التغريــب، ألا وهي اقتباس ثقافاتٍ أخرى منظورًا أداتيًا على الأرض هو عدمي في النهاية.

John Gray, *Enlightenment's Wake*.

قال كانط مرّةً إن عصابةً من الشــياطين تســتطيع إنشاء دولة «شريطة أن يكون لهم الذكاء اللازم ليس غير»[1]. ومع ما في هذه الملاحظة من مشروعية

(1) Carl Schmitt, *Political Romanticism*, Translated by Guy Oakes; with a New Introduction by Graham McAleer (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011), p. 111.

في ما يختص بضرورة العقل، فإن كانط يمكن تصويبه في هذا المجال، استنادًا إلى الأدلة التجريبية في التجربة السياســية الحديثة والتاريخية على حد سواء. ذلك أن دولةً لها هذا الطابع المتقشــف، سواء تزعمتها زمرة ضالةٌ أم شيطانية أم غيــر ذلك، لا يمكــن أن تكون حديثة بالمعنى الحقيقــي للكلمة. فهي لا تستطيع أن تكون نموذجيةً، كما أن العقلانية لا يمكن أن تكون سندها الوحيد. والحديــث، كائنًا ما كان المعنى الذي نســبغه عليه، يتضمن دائمًا بُنى مركبة، ويتجلى هذا أكثر ما يكون في حالة الدولة. فمعايير كانط سابقة الذكر تفترض على الأقل أن المرء يســتطيع الكلام على الدولة كموقع للمشــاركة السياسية (political engagement)، إن لــم تكن، كما يؤكد كارل شــميت بشــدة، مقولة تحليلية. بيد أنَّ بعض المنظرين السياسيين والاجتماعيين الذين يزدرون مفهوم الدولــة كمجالٍ تحليلي مفيد لا يقبلون حتــى بهذا القَدْر[2]. أمّا أنا فأقف إلى جانــب برايان نلســون (Brian Nelson) وآخرين ممن لا يقبلــون بهذا الرأي، ويردون عليه بنســبة دوافع أيديولوجية لدعاته[3]. ولهذا الســبب، فإنني أنضم إلــى أغلبية الكتــاب الذين يعتبرون الدولــة كيانًا ذا معنــى وجوديًا وصالحًا تحليليًا. والسؤال الآن هو: ما الذي يشكّل ظاهرة الدولة الحديثة؟

أشــيرَ كثيرًا إلى أن الدولة تعني أشياء مختلفة باختلاف الناس. وسرعان ما يكشف أي مسح للدراسات ذات الصلة عن الانطباع الجلي بأن كل مفكرٍ مبــدع نظر إلى الدولة بطريقةٍ متفردة، تتراوح من نســبة دافع أخلاقي عضوي إليها (هيغل أوتو غيركه (Otto Gierke)) إلى اعتبارها قائمةً على القانون الطبيعي وحالة الطبيعة (هوبز وشــميت). وقــد اعتبر ماركس الدولة نتاجًا للســيطرة الاقتصادية لطبقةٍ ما على طبقةٍ أخرى، بينما نظر إليها كلسن (Kelsen) بوصفها

---

(2) Michael Marinetto, *Social Theory, the State, and Modern Society* (Buckingham: Open University Press, 2006), pp. 3-5.

(3) Brian R. Nelson, *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 5 and 129.

ذهب هانس كلسن أبعد من هذا، ليزعم أن النظرية السياسية عمومًا لطالما كانت دومًا جزءًا أصيلًا من الآلة الأيديولوجية للدولة: Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wedberg, 20th Century Legal Philosophy Series; vol. 1 (New York: Russell and Russell, 1961), pp. 185-186.

ظاهرةً قانونيةً أساسًا، ورأى فيها شميت تجسيدًا للسياسي، في حين وجدها غرامشي (Gramsci) نظامًا للهيمنة، ووجد فوكو وما بعد ـ البنيويين أنها تخترق الثقافي وتتخلله على نحو عميق ومهم. وبعد شميت في ثلاثينيات القرن العشرين، اختفت النظرة الهيغلية إلى الأخلاقي إلى حد بعيد، وإن ظل هناك جدل كبير حول الحدود التعريفية والقيمة التحليلية للدولة. ذلك أن بعض المعلقين يعتبرون الدولة «المتغير التفسيري الأساس» بوصفها فاعلًا «له مصالح خاصة به لا تعكس بالضرورة مصالح المجتمع»[4]. ويرى آخرون أنه لا يمكن فهم الدولة في ذاتها بل من زاوية علاقتها بالنظام الاجتماعي ضمن «سياقات اجتماعية ـ اقتصادية واجتماعية ـ ثقافية محددة»[5]، وينحاز آخرون إلى موقف وسط، وكثيرًا ما يغلِّبون بعدًا على آخر. وبالتالي، ليس من المبالغة القول إن عدد الأفكار حول ماهية الدولة يعادل عدد المفكرين المرموقين الذين يكتبون عنها.

تشير القراءة المتأنية لهذه النظريات المتعددة حول الدولة ـ باستثناء نظريات هيغل والهيغليين ـ إلى أنَّ هذا الاختلاف الكبير ليس في جوهره سوى تنوّع في المنظور (perspectivism): ذلك أن كل نظرةٍ إنما يشكّلها تبنّيها لمنظورٍ معين، يُمَيِّز بينه وبين المنظورات الأخرى لهذا السبب أو ذاك. ويتجسد ذلك في حالات ماركس وفيبر وكلسن وشميت، وحتى أتباع فوكو من أصحاب النظرة الأوسع نسبيًا. وهكذا يمكن معالجة الموضوع بصورةٍ توليفية، بالجمع بين منظورات عديدة في سردية متماسكة بهذا القدر أو ذاك. ويمكن أن نجلب بيروقراطيَّ فيبر، وقانوني كلسن، وسياسي شميت، واقتصادي ماركس، وهيمني غرامشي، وثقافي فوكو كي يتركوا أثرهم جميعًا على تصوّرنا للدولة. ولسنا مضطرين لقبول التقييدات التي يضعها أي منهم. فعلى سبيل المثال، يستطيع المرء قبول نظرية كلسن في القانون والنظرية الدستورية مع رفض الاشتراط الذي طرحه بأن يظل ذلك المجال غير ملوث بالأخلاق والسياسة والاجتماع. ومن منظورنا، فإن كلسن يقع بين نظرية شميت الخاصة

---

(4) Karen Barkey and Sunita Parikh, «Comparative Perspectives on the State,» *Annual Review of Sociology*, vol. 17, no. 1 (August 1991), pp. 524-525.

(5) المصدر نفسه.

بالسياسي ونظرية فوكو الخاصة بالسلطة والثقافة. ولكن تبقى كل تلك النظريات وغيرها، ذات البعد المنظوراتي بالضرورة، مفيدةً جدًا لما نهدف له في هذا الكتاب وسنتكئ عليها لهذا السبب.

إضافةً إلى ذلك، فإن تناولنا للدولة لا يحتاج أن يكون شاملًا ولا تامًا، مع أن من الضروري ألا نتجاهل خصائص الدولة المتأصلة فيها ولا تلك الضرورية لبحثنا في الدولة الإسلامية. ذلك أن غياب أيٍ من تلك الخصائص عن تناولنا يمكن أن يضرّ بتقويمنا إمكان قيام تلك الدولة أو استحالتها. وبناءً على ذلك، سأفرق بين شكل الدولة ومضمونها، فأعتبر المضمون متغيرًا أو مجموعة متغيرات، والشكل مكوَّنًا من بُنى أو خصائص أساسية امتلكتها الدولة في الواقع لمئة عام على الأقل ولا يمكن من دونها تصوّرها كدولة قط، كونها أساسية. وكما أشّرنا في الفصل السابق، فإن المحك بالنسبة إلينا هو الدولة الحقيقية، القائمة، النموذجية، وليس أي دولة طوباوية أو مستقبلية.

في تناولنا لهذه المسألة هنا، المضمون هو المتغير أو القابل للتغيير. فعلى سبيل المثال، قد يسيطر على الدولة ليبراليون أو اشتراكيون أو ماركسيون أو قِلة (Oligarchs)، أو أي من تلك التسميات، لكن هؤلاء، على الرغم من تأثيراتهم المتنوعة على الدولة ومجتمعها، لا يستطيعون تغيير أشكال الدولة (وبصورةٍ أكثر تجريدًا، فإنهم لا يفعلون ذلك)، فالشكل ليس فقط عنصرًا جوهريًا لوجود الدولة، بل هو الذي يكوِّن ماهيتها كدولة.

يحتاج هذا التمييز بعض التبرير؛ إذ لا ينبغي أن نسمح لهذا التصنيف على أساس الشكل/ المضمون بأن يسبغ على الدولة طابعًا لاتاريخيًا، كما لو أن الدولة الحديثة نشأت من فراغ، كما يُعْرَض الأمر كثيرًا في العلوم السياسية. والواقع أن العكس هو الصحيح. فالدولة منتجٌ تاريخي بقدر تاريخية أي مؤسسة أو مفهوم نعرفه، بما في ذلك، كما سنرى في الوقت المناسب، الطبعات الحديثة من الميتافيزيقا. وسوف أبيّن في المقطع التالي من هذا الكتاب أن هذا الأصل التاريخي جزءٌ أصيل من ماهية الدولة، وأننا لا نستطيع من دونه فهمها بصورةٍ تامة أو حتى كافية. فتاريخ الدولة هو السيرورة التي تتكشف من خلالها الدولة كمفهوم مجرّد وكمجموعة من الممارسات. وكي

يتبنى كيانٌ سياسـي الخصائص النموذجية للدولة الحديثة، يتعين عليه امتلاك وسائل اختراق المجتمع والثقافة وتشكيلهما بطريقة تساعد على تكوين رعايا الدولة أو ذواتها. بعبارةٍ أخرى، لكي يشـكل كيانٌ ما نفسـه في صورة دولةٍ مكتملـة التحقق، يجب عليه أن يفترض ذاتًا / ذاتيةً معينة، ألا وهي المواطن. ولا يمكـن قيـام الدولة ومواطنهـا المكتمل التحقق إلا من خلال سـيرورة تاريخية، سيرورة قد لا تكون أساسـيةً في كثيرٍ من الدول التي ندعوها اليوم دولًا «ضعيفة» أو «مارقة» أو «متخلفة».

بيـد أن ما جعل الدولة على ما أصبحـت عليه اليوم لا يظل بالضرورة جزءًا أساسًـا من شـكلها. فالغالبية العظمى من المؤرخيـن يعتقدون اليوم ويعترفون بأن الدولة، حتى في أشكالها ما قبل الحديثة، لطالما كانت منخرطة بقـوة في تخطيط السياسـات الاقتصادية والمشـروعات الاقتصادية ورأس المال والصناعة (بصرف النظر عن تعريف المصطلحين الأخيرين)[6]. وهناك عددٌ لا يحصى من المؤرخين الذين أكدوا أن الصلة بين الدولة والرأسمالية كانـت عضويةً في وقت ما[7]. بيد أن هذه الصلة الخاصة هي صلةٌ مفترضة، وذلـك ما تؤكـده عقود كثيرة من الحكم في ما يسـمّى الدول الشـيوعية، والسياسات الاقتصادية المتعددة والمختلفة جدًا في بعض الأحيان التي تميز الدول المتقدمة اقتصاديًا (ومنها، على سبيل المثال، الولايات المتحدة وكندا والسـويد وإيطاليا). ومن هنا، فقد تنشـأ في حدود الدولة الحديثة ترتيباتٌ اقتصادية أو طبقية ـ دولتية مختلفة. وما دامت دولةٌ مثل الاتحاد السـوفياتي السـابق قد اسـتطاعت أن تنحرف هذا الانحـراف الجذري عـن التنظيم الاقتصـادي الأوروبي ـ الأميركي وفلسـفاته (وهو ما تختلـف فيه الدول

---

(6) Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton Studies in International History and Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 61-76, and Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley: University of California Press, 1998), pp. 80 and 206.

وفي مواضع أخرى من الكتاب.

(7) John Hall and G. Ikenberry, *The State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), and Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory; an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1971), p. 179 esp.

الأوروبية ـ الأميركية أيضًا واحدتها عن الأخرى)، فإن من الصعب القول بأن سياسةً اقتصاديةً أو أيديولوجيةً معينة هي سمةٌ ثابتة في الدولة. وكما يرى دايفيد هيلد (David Held)، فإن النظرية التي تختزل الدولة في محصلة علاقاتها الطبقية تتصادم مع ضرورة اعتبار الدولة «منظومة مجاميع معنية بالتنظيم المؤسسي للسلطة السياسية»، فتفشل بالتالي في التفريق بين العناصر المؤسسية الفريدة الخاصة بالدولة الحديثة وسياستها من جهة، ومتغيرات العلاقات الطبقية من جهة أخرى[8].

ما هي، إذًا، تلك السمات التي من دونها لم تستطع الدولة الحديثة أن توجد، ولا تستطيع أن توجد، ولن تستطيع، في المستقبل المنظور، أن توجد؟ أود أن أؤكد مرةً أخرى قبل تناول هذه النقطة بمتغيريها أن السؤال لا يفترض مفهومًا ثابتًا للدولة ولا مفهومًا عن فكرةٍ ثابتة بصددها، أي فكرة لاتاريخية، وبالتالي غير قابل للتغيير. وانطلاقًا من منظور الاهتمام بالدولة الإسلامية، يقترح السؤال مسارًا يتطلب فيه نموذج الدولة خصائص تكوينيةً معينة صادف أن ظلت أساسية لعمل الدولة الحديثة المنتظم ووجودها. ولا يعني هذا أن إحدى خصائص الشكل في الوقت الحاضر لا تستطيع ولن تستطيع أن تصبح من سمات المضمون، أو خاصية اعتبارية، في وقتٍ ما في المستقبل. هذا ممكن تمامًا، كما أثبتت قضية الرأسمالية، الأساس في قيام الدولة، بعد الثورة البلشفية. ومن الواضح أن المستقبل يسمح بمجموعةٍ كبيرةٍ من الاحتمالات، تستجيب كلها للمتغيرات المتسارعة للمشروع الحديث وفيه. ولكن إذا أردنا أن نتكلم على ما ستبدو عليه دولةٌ إسلامية في الحاضر أو المستقبل المنظور، فإنه يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار الحقائق على الأرض كما وجدت بالفعل على مدى قرنٍ أو يزيد. فإذا ما أصبحت واحدة أو أكثر من خصائص الشكل التي أشرنا إليها سمة مضمون أو اختفت بالكلية، قد يعيد شخصٌ ما النظر في القضية وربما يود تأليف كتابٍ آخر طارحًا أسئلة من النوع الذي يطرحه هذا الكتاب.

---

(8) David Held, *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1989), p. 208.

كمـــا هو الحال اليـــوم، وكما كان لفترةٍ طويلـــة ـ خصوصًا في ما يتعلق باحتمال قيام الدولة الإســـلامية ـ هناك خمس خواصٍ للشكل تملكها الدولة الحديثة ولا يمكن تصورهـــا بصورة صحيحة، في هذه اللحظة التاريخية، من دونها. وهذه الخواص هي: (1) تكوين الدولة كتجربةٍ تاريخية محددة ومحلية إلى حد بعيد، (2) سيادة الدولة والميتافيزيقا التي أنتجتها، (3) احتكار الدولة التشـــريع وما يتعلق بذلك من احتكار ما يســـمى العنف المشروع، (4) جهاز الدولة البيروقراطي، (5) تدخل الدولة الثقافي الهيمني في النظام الاجتماعي، بما في ذلك إنتاجها الذات الوطنية. وكما ســـنرى، فإن الأمة كجماعةٍ سياسية ومفهومٍ سياســـي، إضافةً إلى نظم تعليمها ومؤسســـاتها التعليمية، هي أجزاء أصيلة من هذه الهيمنة الثقافية.

علـــى الرغم من أننا ســـنناقش تلـــك الخواص الخمس تحـــت عناوين منفصلـــة، فإنه لا يمكـــن الفصل بينها مـــن الناحية الموضوعيـــة، والمنهجية والنظريـــة فأي خاصية منها قد تنبع من خاصية أخرى أو تصطدم بها أو تكون عاقبة لها. وغالبًا ما تترابط كلّها بعلاقةٍ جدلية، كما سوف نرى.

1 ـ **الدولة نتاج تاريخي محدد:** كل الأشياء في العالم تاريخية بما في ذلك الله نفســـه، بمعنى مهم من المعاني. ولكن هـــذا ليس المعنى الذي تكـــون فيه الدولـــة تاريخيـــة، إذ إن تاريخانيتهـــا أكثر عيانية ممـــا تتطلبه الميتافيزيقيـــا. وتمثـــل الدولة الحديثة عملية صيرورة، أي تكشّـــفَ ترتيبٍ سياسي وسياسي ـ ثقافي جديد ومحدّد ذي أصل أوروبي على نحو مميّز[9]. وهـــذا يعني أن ما من جزءٍ آخـــر من العالم أنتج، هذا الترتيب السياســـي المحدّد بذاته. فأوروبا المُعرَّفة على أســـسٍ جغرافية وإنسانية كانت تقريبًا المعمـــل الوحيد الذي صُنعت فيه الدولة أول مـــا صُنعت ثمَّ تطورت[10]،

---

(9) Martin Van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1999), p. 209.

(10) للاطلاع على نبذة تاريخية عن الدولة الأوروبية الحديثة، انظر: المصدر نفسه؛ Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978), and Graeme Gill, *The Nature and Development of the Modern State* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003).

ولا تزال أوروبا ـ أميـــركا حتى اليوم محلَّ الدولـــة النموذجية(11). وقولنا «المعمل الوحيد تقريبًا» هو للســـماح بعلاقةٍ جدليةٍ على مســـتوى ثانٍ بين التطورات الاجتماعية ـ الاقتصادية والاجتماعية ـ السياســـية النموذجية في أوروبا والتطورات المماثلة في مســـتعمراتها، خصوصًا في القرن التاســـع عشـــر. فلا شـــك في أن الدول الاســـتعمارية تعلمت بعض الدروس من تجاربها السياســـية والقانونية في المســـتعمرات، خصوصًا البريطانيين أثناء احتلالهم للهند(12). لكن ذلك، كما أشرنا، كان ثانويًا بالنسبة إلى التحولات النموذجية التي كانت تجري في أوروبا في القرنين الثامن عشـــر والتاســـع عشـــر، تلك التحولات التي أثرت عليها النقلات الســـريعة في اقتصاداتها وتقنياتها ومجتمعاتها (في المدن الكبيرة والصغيرة والقرى) وبناها السياسية، بـــل والمعرفية(13). ويجب أن نضم إلى هذه الفئة الأخيرة أشـــكالًا جديدة للحكم (حيث يختلط السياسي بالاجتماعي ـ الثقافي منتِجًا أشكالًا جديدةً من الذاتية) إضافةً إلى حركة التنوير الفكرية الكاســـحة التي كانت لها آثارٌ ضخمة على الدولة بصورةٍ جدلية شاملة. وقد أسهم التنوير، أوروبي المنشأ أيضًا مع ما له من مديونية ضخمة تجاه العلوم الإسلامية(14)، ليس في قيام

---

(11) Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 280.

على الرغم من أن تركيز كان هو على الولايات المتحدة معتبرًا إياها الدولة القومية النموذجية.

(12) انظر: Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); Nicholas B. Dirks, *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2006); Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), and Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture; 40 (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2001).

حيث يتناول كاتب *Mimesis and Empire* تكوين الهوية الاستعمارية من خلال المحاكاة (Mimesis).

(13) ربما تظل دراسات فوكو عن التغيير في أشكال المعرفة هي الأفضل بين الدراسات. انظر قائمة المراجع، في هذا الكتاب.

(14) انظر: George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Transformations (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007), and Jonathan Lyons, *The House of Wisdom:* =

الدولــة الحديثة فحســب، بــل أيضًا وبالأهميــة ذاتها، في توفيــر التبرير الأيديولوجي المطلوب لهذا الشكل الجديد من النظام السياسي والسياسي - الثقافي. لذلك فإن القول إنَّ «الدولة الغربية الحديثة نتاج ظرفٍ تاريخي في المقام الأول»[15]، هو وصف تأريخي سليم إضافةً إلى تحديده سمة جوهرية من سمات هذه المؤسسة الحديثة.

تظهر الدولة في كثيرٍ من خطابات العلوم السياسية، ولأسباب تعود جزئيًا إلى إضفاء أيديولوجي للشرعية، على أنها تجريد، أو شيء كوني وأبدي. وقد بدأ التوجه المعزِّز لهذه الأبدية والكونية مبكرًا في القرن الثامن عشــر، عندما كان مفهوم الدولة مرتبطًــا بنظريات التقدم والعقلانيــة والحضارة[16]. وكان يعتقد على نطاقٍ واسع في أوروبا أنَّ البشر كاملي التحضر يعيشون في حدود نظم الدولة وأنَّ من لا يعيشــون في هذه الحدود (وصادف أن كانوا يعيشون خــارج أوروبا) إنما ينتمــون إلى مجتمعــاتٍ «قَبَلِيَّة» أدنى «تــكاد لا تكون بشرية»[17]. واتخذ هذا الاعتقاد أشكالًا عدة، منها الشكل الهيغلي الذي تمادى حتى اقتــرب من إضفاء طابع أســطوري على الدولة وإلباســها ثوبًا أخلاقيًا شــاملًا[18]، وهو إلباسٌ رفضته أجيال لاحقة من الفلاســفة وعلماء السياســة الأوروبيــن بوصفه زائفًا. وعلى الرغم من القبــول الكامل بالطبيعة الوضعية للدولة و«حقائقها الفعلية الخالصــة»[19]، رُبِطَت الدولة بمنهج علمي «محايد

= *How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009).

لمنظورٍ أوسع، انظر: John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004), and Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).

(15) التشديد لي، انظر: Nelson, p. 6.

(16) بصدد السياق التاريخي للعقلانية والعقل في فكر التنوير، انظر: Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 1-7.

(17) Van Creveld, p. 185; John Stuart Mill, *On Liberty*, Edited by David Bromwich and George Kateb; with Essays by Jean Bethke Elshtain [et al.] (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 81, and Marc Ferro, *Colonization: A Global History* (London: Routledge, 1997), p. 22.

(18) Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987), pp. 119-146.

(19) Poggi, p. 90.

قيميًا»، افتُرِضَ أنه يقوم على قوانين تسري كونيًا. وكانت ثمرة هذا النوع من الربط المفهومي الفكرة المشوَّهة التي مفادها أنّ الدولة، بسبب خضوعها للاختبار التجريبي، وبالتالي للمنهج «العلمي»، تخضع لمبادئ علمية كونية لا بد من أن تكون، بحكم تعريفها، أبدية شأنها شأن العقل نفسه.

بينما يصلح هذا التركيب الأيديولوجي للدولة الحديثة بسهولة لأن يصبح خاصيةً من خواص الشكل[20]، ويغدو بالتالي لا غنى عنه على الإطلاق في وجود أي دولةٍ باقية، فإنه يظل، ككل خواص الشكل الأخرى، منتوجًا ثانويًا للتطور والسياق التاريخيين. وهنا، بالتحديد، تبرز قمة هذه الخاصية كما يبرز صلبها. فتاريخ الدولة هو الدولة، إذ إنه لا يوجد في الدولة ما يمكن أن يهرب من الزمنيّة. فهي منتجٌ تاريخي في موقع محددٍ ذي ثقافةٍ محددة، ألا وهو أوروبا، الوسطى والأطلسية، وليس أميركا الجنوبية أو أفريقيا أو آسيا. وكما يؤكد كارل شميت، فإن «الدولة لم تكن ممكنة إلا في الغرب»[21]. ويمثل هذا الكتاب، في بعدٍ مهم منه، محاولةً مستمرة لاستخلاص مضامين خاصية الشكل هذه.

2 ـ السيادة وميتافيزيقيتها: مع استحالة وجود الدولة إلا كحادثة تاريخية، لتكون بذلك من أصلٍ محدد السياق، فإنها أيضًا كيانٌ مركب إذا أردنا أن نتحدث عنها كما ينبغي. وأعني بذلك أنها لا بد أن تتركب من شيءٍ أو أشياء، سواء كانت حقيقية أم خيالية، مادية أم فكرية، أسطورية أم رمزية[22]. ويُعَد

(20) وهو ما لا نحتاج إلى تفسيره هنا، حيث إن الحكم الإسلامي يعتمد أيضًا على مجموعة معتقدات تؤدي أدوارًا مماثلةً لما تؤديه الأيديولوجية في الدولة الحديثة.

(21) وهذا رأي كارل شميت كما هو مشروح في: Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Contributions in Political Science; 390 (Westport, CT: Greenwood Press, 2001), p. 124, and Colin Hay, Michael Lister and David Marsh, eds., *The State: Theories and Issues*, Political Analysis (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 4-7.

(22) للاطلاع على مناظرة غنية عن هذه الموضوعات الخاصة بالدولة، انظر: Benedict Richard O'Gorman Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. ed. (London; New York; Verso, 2006); Philip. Abrams, «Notes on the Difficulty of Studying the State (1977),» *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, no. 1 (March 1988); Timothy Mitchell, «Society, = Economy, and the State Effect,» in: George Steinmetz, ed., *State/Culture: State-Formation after the*

مفهوم السـيادة واحدًا من خواص الشكل التي تظل واحدةً من معالم الدولة، علـى الرغم مما طرأ عليهـا من تغيرات خلال القرنيـن الماضيين تقريبًا[23]. وبينمـا قام الحكم قبل الحديث بأكمله وقفَ بُنى سياسـيةٍ وأيديولوجية، فإن الدولـة الحديثة تتفرد بطابعها اللاشـخصي[24]، بمفهوم مجرّد يكمن في لب شـرعيتها[25]. ومـن هنا، فإن تجريد السـيادة هذا يتطلـب تقويمًا للدولة لا باعتبارها مجموعة تجريبية من المؤسسات المتمايزة فحسب، بل أيضًا بوصفها بناءً أيديولوجيًا يتغلغل في النسيج الاجتماعي للدولة ويشكله[26].

تنبني السيادة سياسيًا وأيديولوجيًا حول المفهوم المتخيَّل الخاص بإرادة التمثيـل. وباعتبارها أوروبيـة المصدر (بمعنى أنَّ ظروفًـا أوروبية على وجه التحديد هي التي أنتجتها)، فإن فكرة السـيادة تنهض على فكرة أن الأمة التي تجسد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها[27]. وكي تظهر الإرادة إلى الوجـود وتصبح قابلة للتصـور وجوديًا، لا بد أن تفتـرض قطيعة مع فاعلية مسـتعبِدة، أو استبدادٍ مستعبِد، أو أي شـر مهيمن من هذا النوع. وتمثل هذه القطيعة مع الاسـتبداد - والتي تمثلها الثورتان الأميركية والفرنسـية سياسـيًا ونموذجيًـا وسـرديًا[28] - متطلبًـا جوهريًا لا يكون للسـيادة معنى من دونه. فالحديث عن الدولة الحديثة ينطوي بالضرورة على خاصية الشـكل المعنية بالسـيادة، كما لو كانـت المقدمة الصغرى في قياسٍ منطقـي، والتي تنطوي بدورها وبالضرورة على الإرادة الشـعبية بوصفها صاحبة السيادة على مصير

= *Cultural Turn*, Wilder House Series in Politics, History, and Culture (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999); Marinetto, pp. 107-109, and Alan Finlayson and J. Martin, «Post-Structuralism,» in: Hay, Lister and Marsh, eds., pp. 162-163.

(23) Gill, pp. 4-5.

(24) Van Creveld, p. 127.

(25) Nelson, p. 127.

(26) يقول كاهن إن السيادة الشعبية «ليس لها شكل أو مكان أو وقت بمعزل عن الدولة نفسـها». انظر: Kahn, p. 266.

(27) Hay, Lister and Marsh, eds., pp. 4-6, and Montserrat Guibernau, «Globalization and the Nation-State,» in: Montserrat Guibernau and John Hutchinson, eds., *Understanding Nationalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 103.

(28) Bolsinger, p. 29.

المرء الجمعي. وهنا لا تفترض الإرادة، الشعبية والجمعية، مشاركةً فرديةً فعليةً أو نشطة[29]، لكنها تستمد قوتها الجمعية من كونها تخييلًا على وجه الدقّة. ولا يفقد هذا المفهوم أيًا من عناصر قوته حتى حين تصل قوى غير ديمقراطية إلى السلطة، فحتى في غياب ممارسات ديمقراطية تقليدية، فإن أي دولة (اقرأ: أي دولة قومية) تتوقع أن تتجسد إرادتها السيادية في أفعال حكامها وأقوالهم، حتى وإن كانوا زمرة من الأشرار. إن قيام السيادة بالحيلولة دون انتكاس الإرادة الديمقراطية إلى الاستبداد وبالعكس، هو تعبيرٌ صادق عن التحولات التاريخية من المَلَكيّات المطلقة إلى الحكم الديمقراطي في ظل المفهوم الراسخ لسيادة الدولة.

للسيادة أبعادٌ داخلية ودولية. وهي تعني دوليًا اعتراف الدول بسلطة كل واحدة منها ضمن حدودها، وبأن لكل منها شرعية تمثيل أمتها في تعاملاتها مع الدول الأخرى، أكان ذلك بصورةٍ فرديةٍ أم جماعية. وقد أثبت هذا التخييل أنه من النجاح والقوة إلى درجة أن نظامًا يعلم الجميع أنه لا يمثل شعبه، بل يضطهده، يظل مُخولًا التحدّثَ بصورةٍ شرعية بالنيابة عن مواطنيه/ شعبه. ولا يمكن إلا لثورةٍ أو تغيير دستوري جوهري في البلد أن يتجرّأ على إحلال حكومةٍ مقبولةٍ دوليًا كصاحبة للسيادة محل استبداد سابق. ولكن على الرغم من أن العنف يقيم تمثيل السيادة ويهدمه، فهو لا يكفي ليجعل دولةً ما عضوًا شرعيًا في المجتمع الدولي. فالسيادة لا بد أن تؤسس قانونًا، بالمعنى الحرفي، من خلال دستورٍ سياسي ـ قانوني[30]، وإلا لظلّت مجرد عمل من أعمال العنف الاعتباطية[31]. هكذا، يكون العنف الطريق المباشر للسيادة عندما يكون تعبيرًا عن إرادةٍ شعبية مؤسسة قانونيًا[32].

(29) Thomas Nagel, «Ruthlessness in Public Life,» in: Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 87.

(30) Poggi, p. 90.

(31) Kahn, pp. 268-269.

(32) يعد العراق تحت الاحتلال الأميركي مثالًا ممتازًا على هذا الصعيد. فحتى عندما أزيحت ديكتاتورية صدام حسين بواسطة قوةٍ خارجية، لم يكن أحدٌ مستعدًا لمنح «العراق» صوتًا سياسيًا، فما بالك بالسيادة، إلى أن تشكلت حكومة على أساس ما افترض أنه قانونٌ دستوري عراقي.

هـذا الترتيب الدولي الذي وُضِعَ من حيث المبدأ في أعقاب ما يسمّى صلح وستفاليا (1648) يرتبط بنيويًا بالبعد الداخلي. فلا نظام أعلى من الدولة داخل حدود الأمة. وقانونها هو قانون الوطن، إذا جاز التعبير. ولا يمكن أن تَبْطل أو تستأنف أحكامها عند سلطةٍ أعلى[33]، فهي في النهاية التعبير عن الإرادة السيادية. كلُّ تحد لها من هذا النوع لا بد أن يكون مفتقدًا أي أساسٍ لدعمه الأخلاقي. ففي عالم اليوم، كما يرى جفري مارشال (Geoffrey Marshall)، «ثمّة قناعة ما من حقٍّ أخلاقي، عمومًا، في معصية القانون»[34]. ذلك أن تحدي القانون هو تحدي هذه الإرادة نفسها، ما يعني أنه عندما يتحدى مواطن أو مجموعة من المواطنين قانون دولتهم إما أن يكون ذلك تناقضًا منطقيًا (فهو بمنزلة تحدي إرادتهم نفسها)، أو عملًا في غاية العنف يمثّل إرادةً شعبيةً بديلةً، أو سيادةً بديلة. وما يَسِمُ عميقًا هذا التحدي وتلقّيه في عالم الدول الوضعي هو أنّ شرعية هذا التحدي تتوقّف بكليتها على نجاح العنف في إزاحة النظام القديم[35]، فمن دون هذه الخطوة يستحيل ظهور دستورٍ بديل. ولا يُعد العنف والتهديد باستخدامه أساسين لتأسيس السيادة دوليًا فحسب، بل محليًا أيضًا، وهو الأهم. فالعنف، بوصفه منطق قوةٍ خالصًا، لا غنى عنه، ويشكل شرطًا أساسًا للسيادة الداخلية للدولة، باعتبارها ممثلةً للإرادة القانونية ومُمثَّلةً بها.

وكي تظهر السيادة إلى حيّز الوجود، لا تحتاج دولةً فحسب، بل شرطًا عامًا مسبقًا يتيح قيام بناءٍ متخيل (imagined construct)، هو الأمة[36]. ولما

---

(33) Gill, pp. 4-5, and Poggi, pp. 88-89.

(34) Geoffrey Marshall, *Constitutional Theory*, Clarendon Law Series (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 207.

(35) Poggi, p. 90.

(36) Anderson, *Imagined Communities*.

يؤكد فنليسن ومارتن، بناءً على أفكار ريتشارد آشلي (Richard Ashley)، أن «هيئة» الدولة ذات السيادة «ليست سوى تمثيلٍ سياسي اعتباطي هو على الدوام في سيرورة نقش في التاريخ، من خلال الممارسة، وفي مواجهة كلّ أشكال التأويلات المقاومة التي لا بد أن تستبعد إذا أريد للتمثيل بأن يعتبر حقيقةً واضحةً بذاتها». ولا يعني هذا أن الدولة لا توجد حقيقةً، أو أنها مجرد مشهدٌ تمثيلي، بل يعني أن =

كانت الدولة القومية ذات سيادة، فإنها «ليست ثمرة أفعال ذاتٍ مستقلّةٍ عن خلقها هي نفسها»[37]، إذ إنها تأتي إلى الوجود وتواصل إنفاذ ممارساتها المنتظمة المبنية على القانون بفضل مفهوم العنف الدستوري المبني بناءً. وقد أكد بول كان (Paul Kahn)، بحقّ، أن الدولة ذات السيادة «تعتبر القدرة الفاعلة في بناء نفسها... وهو ما يمكن قياسه على الخلق الإلهي من العدم» كما أنها «قادرةٌ على امتلاك مثل هذا الفعل الإرادي أو التعبير عنه». وتشترك السيادة، في مضامينها الكاملة، مع التوحيد في كثير من الصفات:

> أولًا: هي كلّية القدرة، فكل الأشكال السياسية متاحةٌ لها. ثانيًا إنها تملأ الزمان والمكان تمامًا، فهي حاضرة بالقدر نفسه في كل لحظةٍ من حياة الأمة وفي كل موقع ضمن حدودها. ثالثًا نحن لا نعرفها إلا من خلال ما تنتجه. فنحن لا نتنبه أولًا إلى السيادة الشعبية ثم نسأل عن إنجازاتها. ونحن نعرف أن الدولة يجب أن توجد لأننا ندركها كتعبيرٍ عن إرادتها. ونستنبط حقيقة الذات من اختبارنا ما تخلق من منتجات. وأخيرًا فنحن لا نقدر على إدراك تلك الدولة ذات السيادة من دون اختبارها كقضيةٍ معيارية تقدم نفسها كتأكيدٍ للهوية. لذا نحن نفهم أنفسنا كجزءٍ وكمنتج لتلك الدولة ذات السيادة ونرى أنفسنا فيها[38].

هكذا، فإن التماهي بين الذات والدولة ذات السيادة يُعد بمنزلة إدراك وتشكيل للذات من خلال الإرادة السيادية التي تدرَك بكونها مصدرًا لكل من القانون والأمة التي تُشكَّل كجَمْعٍ بدورها في مرآة القانون. فالقانون الذي يعكس الإرادة السيادية، وبالتاليّ الإرادة التي تخلق الذات وتشكلها على صورتها، لا يزيد كثيرًا عن كونه إحلالًا واستبدالًا للتصور المسيحي للإرادة. وكما هو الحال مع كثيرٍ من الأفكار الحديثة، أُبقي على أشكال السلطة

= وجودها ككيانٍ ذي سيادة في البيئة الدولية هو نوعٌ من الأسطورة المعتمدة على عملياتٍ جارية فحسب، تعرِّف وتعيد تعريف ما هو في «الداخل» و«الخارج» عبر ممارسات الاستبعاد التي تخلق البيئة نفسها التي يفترض أنَّ الدولة تعمل فيها ومن خلالها». انظر: Finlayson and Martin, p. 164.

(37) Kahn, p. 267.

(38) المصدر نفسه، ص 267 - 268.

المســـيحية الســـابقة على عصر التنوير من خلال مجموعة بديلة من المصادر ذات القدرة السلطوية المساوية لها[39]. وقد شرح كارل شميت القضية بوضوحٍ ثاقب عندما كتب:

> إن كل المفاهيم المهمة في النظرية الحديثة عن الدولة، هي مفاهيم لاهوتيــة معلمنة، ليس بســبب تطورها التاريخي فحســـب ـ حيث تحولت من اللاهوت إلى نظريــة الدولة التي أصبح بها الله القادر على كل شيء على سبيل المثال، هو المشرع القادر على كل شيء ـ بل أيضًا بسبب بنيتها النظامية[40].

ســـوف نتناول في سياق مناسب استحالة نشـــوء دولة قومية على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية، ولكن يجب علينا الآن الإشارة باختصار إلى خاصية واحدة لا تنفصل عن ممارسات الدولة القومية وأيديولوجيتها كتمثيل للسيادة، ألا وهي التضحيــة بالمواطن[41]. فإذا مـــا اعتبرنا الدولة تعبيـــرًا عن الإرادة الســـيادية، فإن العلّة النهائية الأرسطية لوجودها ليست سوى وجودها الدائم. فالدولة القومية توجد من أجل أن توجد. وهي ليست وسيلةً لأي هدفٍ آخر. و«ليست هدفًا من الأهداف، بل ذلك الهدف الذي يمكن التضحية بالأهداف كافة من أجله»[42]. لقد رأى كارل شـــميت أن «قـــرار الدولة بصفتها كائنًا ذا سيادة أشبه ما يكون بالمعجزة الدينية: فلا مرجعية لها إلا كينونتها»[43]. وارتفاع

---

(39) انظر أيضًا: Steven Grosby, «Nationality and Religion,» in: Guibernau and Hutchinson, eds., pp. 97-104.

(40) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1985), p. 36, and Samir Amin, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, Translated by James H. Membrez (New York: Monthly Review Press, 2004), p. 54.

لتحليل دقيق لهذه النقطة، انظر: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).

بيد أنه حتى بالنسبة إلى أسد، فإن تغيير طرح شميت لا يقلل من قوته.

(41) يمكن الاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلًا لهذه القضية في الجزء الثاني من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(42) Kahn, p. 276.

(43) انظر تمهيد سترونغ لكتاب شميت: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, =

شـــأن الدولة باعتبارها القيمة العليا التي يجب علـــى المواطن إعلاؤها دائمًا ليس قيمةً خارجةً على المواطن. فلا يوجد شيءٌ في إرادة المواطن النموذجي خارج إرادة الدولة ذات السيادة، لأنَّ هذه الأخيرة ـ كما رأينا ـ لا تدرِج تحتها الإرادة الفردية فحسب، بل الإرادات الأخرى كافة أيضًا. بيد أن هذا ليس كل شـــيء، فالمواطن نفســـه لا يعلو على إمـــكان التضحية به مـــن أجل الهدف الأســـمى. وهو بالفعل النمـــوذج الأصل والتجلي الكامـــل للتضحية، لأنه لا يوجد ما هو أنفس من الحياة باستثناء الدولة القومية، وهي القضية الفريدة التي يحق لها طلب التضحية العظمى والحصول عليها.

هكـــذا، يعنـــي أن يكون المـــرء مواطنًا عيشـــه تحت إرادةٍ ســـيادية لها ميتافيزيقيتها الخاصة. يعني عيشه مع إلهٍ آخر وتحت إمرته[44]، هو الإله القادر على التحكم في حيوات المؤمنين[45]. (وكاســـتباقٍ لأفكارنا لاحقًا، فإن هذه الخاصية وحدها، بمضامينها الخطرة، كافية لجعل الدولة القومية بغيضةً لدى أي شكلٍ من الحكم الإسلامي).

3 ـ التشـــريع والقانون والعنف: من البداهي إذًا أن الإرادة السيادية تولِّد القانون. ويمثل القانـــون التعبير عن هذه الإرادة، لأنه أكثر تجليات الســـيادة نموذجيـــةً في ممارســـة الحكم. وإذا ما كانت الســـيادة تمثـــل أحد العناصر الجوهرية في الدولة، فالقدرة على صنع القوانين تعد جوهرًا آخر شديد الصلة،

= Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay, Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong, Expanded ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. xiv.

(44) من المهم الإشارة إلى أن شميت يرى أن صاحب السيادة هو من يقرر الاستثناء، أي لحظة اتخاذ القرار بالخروج على حكم القانون. ويرى شميت أيضًا أنَّ تلك القدرة المطلقة على اتخاذ القرار قد ترجِمت الآن إلى مفردات سياسية، بعدما كانت خاصةً بالله والعقيدة. ذلك أنَّ الحداثة استبدلتها الدولة بالإله التقليدي. وهذا هو في الأساس موضوع كتابه *Political Theology*. انظر: Schmitt, *Political Theology*, pp. 5-15 and 36-52.

(45) لا يعني هذا على الإطلاق، نفي وجود تعددية قابلة للتحديد داخل «الذات»، فالمواطن ليس سوى جزء واحد من هذه التعددية. للمزيد عن هذا الموضوع، انظر الدراسة المتعمقة لباليبار (Balibar): Étienne Balibar, «Subjection and Subjectivation,» in: Joan Copjec, ed., *Supposing the Subject*, Serie «S» (London; New York: Verso, 1994).

وهــذه خاصية لا نســتطيع أن نتصور الدولة كدولة مــن دونها. وفي الفصل التالي، سأشــرح وضع القانون في نظام الدولة الحديثة، وهو أمر مهم لبحثنا حول الدولة الإســلامية. بيد أن كون هذه الدولة، كنظامٍ مُدْمَج ومُدْمِج (حيث يُدمِــج، مثلًا، فــروع الحكومــة والإدارات والوكالاتِ والوظائــف الإدارية والعسكرية، وسواها)، تنتج القانون بالضرورة هو صفةٌ لا نستطيع أن نسلم بها ولا ينبغي أن يســلِّم بها في هذا الســياق. وكتعبيرٍ عن الإرادة الســيادية، فإن الدولة هي المشرع الشــبيه بالإله بامتياز. ولذلك فإن علاقة الاقتضاء والتبعية الضرورية بين الســيادة وصنع القوانين تفسر السبب الذي يوجب على الدولة أن تدّعي ملكية قانونها، بمعنى أن ما تتبناه يصبح لها. وتتوقف الإرادة السيادية عن العمل إذا أعلنت دولةٌ ما رســميًا أن بلدًا آخرِ أو دولةً أخرى أو كيانًا آخر هــو الذي يزودهــا بقانونـها. ولا يعني هــذا أنَّ النقــل أو الازدراع القانوني لا يمكن أن يحدث (فهو يحدث بالفعل وعلى نطاقٍ واســع)، لكن الازدراع يرقى إلى تملّك قانون دولةٍ أخرى أو ثقافةٍ سياســيةٍ أخرى من خلال الاختيار العمد الذي تمارســه إرادة ســيادية. من خلال الســيادة، يغدو التملّك فعل تجنيس.

رأى كلسن أن الدولة تتكون من ثلاثة عناصر: الإقليم والشعب والسلطة[46]. وإذا قبلنا بهذا التعريف، فيجب أن نعرِّف الســلطة أنها تشــمل على الأقل: (1) القانــون كإرادةٍ سياســية، و(2) العنف المطلــوب لإنفاذ هذا القانــون داخليًا وخارجيًا. وإذا نظرنا إلى الدولة من وجهة نظرٍ قانونية، نجد أنّها شكلٌ معينٌ من الجماعات يؤسسه ترتيبٌ قانونيٌ وطني، حيث تُعَرَّف الجماعة أنها تنظيم السلوك المتبادل لمجموعةٍ من الأفراد بحســب ترتيبٍ معياري. فالدولة هي الشــخص القانوني الذي يمثّل هذه الجماعة ككيانٍ سوســيولوجي وقانوني. والحديث عن تفريق بين الدولة وقانونها يرقى إلى عزل خاصيةٍ أساس لشيء ثم الحديث عنها بوصفها قادرة على أن تقف على قدميها باســتقلالٍ عن ذلك الشيء. وكضرورةٍ منطقية، فإن جوهرية هذه الخاصية، نظرًا إلى كونها علائقية، تكفّ عن الوجود، مثلما أن العضو الجســدي لا يســتطيع أن يوجد في العالم مستقلًا عن الجسد

(46) Kelsen, p. 207.

الذي هو جزء طبيعي منه. وكلسن محقٌّ في الإصرار على أننا لا نملك حجة لافتراض وجود نظامين معياريين مختلفين، واحد منهما للدولة والآخر للنظام القانوني «الخاص بها». وهو يقول «يجب الاعتراف بأن الجماعة التي نطلق عليها 'دولة' هي النظام القانوني 'الخاص بها'»[47] وليست أقل من ذلك[48].

إذا كانت الدولة الحديثة تؤسسها الإرادةُ السيادية، وإذا كانت الإرادة السيادية تتجلى من خلال القانون، فإن فرض القانون يصبح تحققًا لتلك الإرادة[49]. فإرادة من دون أداة قسر تدعمها ليست قوةً أو سلطةً على الإطلاق: وهي لا شيء من وجهة النظر السياسية. لقد رأينا أن الدولة (والآن نستطيع أيضًا أن نقول: القانون) هي غاية نفسها، وأنها لا تعرف، بفضل دستورها ذاته، سوى نفسها وميتافيزيقيتها فحسب. هكذا ترسم الدولة وحدها حدود العنف، كما أن معيارها هو الذي يحدد نوع ومستوى العنف الذي يطبق على الخارجين على إرادتها[50]. بعبارة أوضح، الدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف، ذلك أنّه حتى لو افترضنا أنّ بعض العقوبات المشروعة إلهيًا يجب تطبيقها أو تبنيها، فإنها تُتَبنى كخيار للدولة وكتعبيرٍ عن إرادتها. فالدولة هنا هي التي تقر الإرادة الإلهية وليس العكس. وبعبارة أكثر صراحةً، فهي تقف باعتبارها رب الأرباب. وإذا كانت الإرادة السيادية هي الإله الجديد كما رأينا، فلا إله إذًا إلا

---

(47) Kelsen, p. 207.

«إن وصف الدولة بأنها «القوة التي تقف وراء القانون» هو وصفٌ خاطئ، إذ يوحي بوجود كيانين منفصلين، بينما يوجد هناك كيانٌ واحد، ألا وهو النظام القانوني. إن ثنائية القانون والدولة هي مضاعفةٌ أو تكرارٌ لموضوع إدراكنا لا حاجة لهما» (ص 191). فمن وجهة نظر كلسن، تعني الطبيعة السياسية للدولة أنها نظام قسر وإكراه، وهذا النظام هو القانون نفسه. وفي ما يخص النقطة الأخيرة تحديدًا، انظر: Michel Foucault: *The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1978), vol. 1: *An Introduction*, p. 144, and *The Foucault Reader*, Edited by Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), p. 266.

(48) لكن ما لا يعني نفي التأثيرات الثقافية والتأثيرات الأخرى لهذا «الترتيب القانوني»، وهي تأثيراتٌ يقدرها بشدة أتباع فوكو ما بعد البنيويين.

(49) لا يستطيع القانون الاستغناء عن التسلح، وسلاحه بامتياز هو الموت، فهو يرد على أولئك الذين ينتهكونه بهذا التهديد المطلق، على الأقل كحلٍ أخير. إن القانون يشير دائمًا إلى السيف.
Foucault, *The History of Sexuality*, 266.

(50) Nelson, p. 107; Bolsinger, p. 18; Kahn, p. 277, and Hall and Ikenberry, p. 1.

الدولة. ولذلك فإن الحق الحصري في ممارسة العنف والتهديد به لإنفاذ الإرادة القانونية السيادية هو أحد أهم سمات الدولة الحديثة. والتركيز هنا ليس على الأسلوب القديم لقدرة الحاكم على إنفاذ العنف، بل على العلاقة الفريدة بين العنف وميتافيزيقا الإرادة السياسية.

4 - **الجهاز البيروقراطي العقلاني**: لعلّه ما من دارس للدولة إلى اليوم استخدمَ لغةً أقلّ إثارة للجدل، وموضع إجماع عام بالفعل، كلغة فيبر إذ يقول:

> إن الخصائص الرسمية الأساس للدولة الحديثة هي ما يلي: تمتلك الدولة نظامًا إداريًا وقانونيًا قابلًا للتغيير بواسطة التشريع الذي تتوجّه إليه أنشطة الهيئة الإدارية الناظمة أيضًا بلوائح منظّمة. ويفترض هذا النظام امتلاكه سلطةً ملزمة، ليس على أفراد الدولة، أي المواطنين فحسب... ولكن أيضًا ولدرجةٍ كبيرة على كل ما يقع ضمن إقليم سيادته. فهو إذًا منظمة إجباريةٍ ذات أساسٍ إقليمي. وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر استخدام القوة، اليوم، مشروعًا فقط، بقدر ما هو مسموحٌ به من الدولة أو مقررٌ عن طريقها... ويعد زعم الدولة الحديثة احتكار استخدام القوة سمةً أساسيةً لها مثل طبيعتها السيادية القهرية وعملها المتواصل[51].

وبحسب علم الاجتماع السياسي لدى فيبر، يتميز النظام الإداري، وهو جزءٌ أساس من النظام القانوني وامتداد له في آنٍ معًا، بنوعٍ عقلاني كما هو معهود من السيطرة. والسمات المركزية لهذه السيطرة، هي مبادئ الطوعية (Voluntarism) والتنظيم (Systematization). ويُعتقد بأن الطوعية عقلانية الأساس، وهي بالتالي تنظيم سياسي مصنوع عمدًا، ويمنع أن يقررها عرفٌ أو مرسوم ديني. وهذه العقلانيةُ لا تقتصر على تبرير الإصلاح وتغيير أي نظامٍ قائم فحسب، بل تبرر حتى التخلص التام منه، نظريًا على الأقل، عن طريقِ الإرادة السيادية. هكذا، تبلغ العقلانية، في إطار السياسي، حدّ خلق الطارئ

---

(51) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.], 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), vol. 1, p. 56.

(Contingency) وإعــادة إنتاجه، ومعه الصفة الملازمة له على الدوام، ألا وهي الاعتباطية[52] (Arbitrariness).

من جهة أخرى، تتضمن ســمة التنظيم لا قابلية النظام الإداري للحساب ككيــانٍ قابل للقياس وككيان قائس تجريبيًا فحســب[53]، بــل معياريته أيضًا (Standardization)، وهــي الأهــم لنــا هنا. ففــي البنية اللاشــخصية للحكم البيروقراطي، يعامَل الكل على قدم المســاواة، وتصور العقلانية هنا على هيئة سيدة العدالة معصوبة العينين. وفيبر محقٌ في تأكيد هذا الجانب وفي اعتقاده أنّ هــذه المعيارية تتضمن معاملةً متســاويةً، لا لجمهور الناس فحســب، بل لأعضاء جهاز الدولة أنفسهم، وهو ما أراه فكرةً صحيحةً بدرجة كبيرة. بيد أن فيبر، على خلاف ماركس وآخرين عديدين، لا يؤكد بالمثل ولا بصورة وافية على العلاقة المعقّدة بين النخب الحاكمة والمسيطِرة من جهة والبُنى القانونية والبيروقراطيــة من جهةٍ أخرى. وبعبارة في منتهى الإيجاز، لا يوجد أي طرح معقول/ عقلاني، يمكن أن يدل على أن تلك العلاقة (البنيوية) تولّد مســاواة بين هــذا النظــام البيروقراطــي العقلاني والجمــوع المحرومة فــي النظام الاجتماعي. ولهذا الســبب رأى ماركس أن البيروقراطية يجب أن تختفي من العالم الشــيوعي المستقبلي، لأنها، شأنها شأن الدولة، مؤسسة مستغِلّة و«غير مسؤولة»، تُخضع طبقة لمصلحة أخرى[54]. وإنَّ فقيهًا إسلاميًا ما قبل حديث كان ليتقبّل فكرة ماركس بحرارةٍ، ولو لأسباب مختلفةٍ بعض الشيء[55].

النقطــة الأهم هنا هي أنه، حتى بالنســبة إلى ماركس ســيظل هناك بنية بيروقراطية مهيمنة ما دامت الدولة موجــودة، إذ إن هذه البنية هي التي تمثل

---

(52) Bolsinger, p. 130.

(53) Nikolas Rose and Peter Miller, «Political Power Beyond the State: Problematic of Government,» *British Journal of Sociology*, vol. 43, no. 2 (1992), pp. 183-186.

(54) Giddens, p. 237, and Rodney G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), pp. 12 and 153.

(55) حتى الخميني الحديث ينتقد البيروقراطية بشدة، وإن كان لأسباب مختلفة. انظر: Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton: Princeton University Press, 2009), p. 176.

جوهرها[56]. ويتفق فيبر وكل المنظريـــن الآخرين تقريبًا على أنّ البيروقراطية جوهرية أو أساسية. فقد دل تاريخ القرنين المنصرمين بجلاءٍ وبصورةٍ منتظمة على أن الثورات وتغييرات الأنظمة قد نجحت في تغيير سمات مهمة للحكم، بل وللبنى الاجتماعية، لكن البيروقراطية لم تكن قط واحدةً من تلك السمات. بل إن البيروقراطية والإدارة لـــم تصبحا مكوّنين نموذجيْن دائمين في الدولة فحسب، بل تواصلان النمو المطرد في كلٍّ من تعقيدهما وشمولهما، وتطرحان، كما سنرى في الفصل القادم، أسئلةً دستوريةً عميقةً في أي دولةٍ حديثة. وهناك اتفاق كبير مماثل بيـــن الباحثين والمنظّرين حول النمـــو المطرد لبيروقراطية الدولة. والقول إن البيروقراطية كانت «غير قابلةٍ للتدمير» وستظل كذلك ـ في المستقبل المنظور على الأقل ـ هو من البداهيات الغنية عن البيان[57].

لا حاجـــة لزيادة التأكيد أن البُنى البيروقراطيـــة متنوعةٌ ومتعددة الوجوه، حتـــى ضمن دولةٍ واحدة أو إقليم واحد. وهي، بحكم نطاق ســـلطاتها، تميل إلى التنافس. وتعتبر إدارات الدولة المختصة بالعمل والهجرة مثالًا على ذلك لأســـبابٍ واضحة. ويصدق ذلـــك على المجـــالات البيروقراطيـــة التعليمية والعسكرية. وتتجلى التنافســـية بين هذه الإدارات في إطار ما يسمى بالفصل بين الســـلطات، حيث تميـــل البيروقراطيات التشـــريعية والقضائية والتنفيذية، بحكم مبرر وجودها نفســـه، إلى الدفاع عـــن مجالاتها المخصوصة. غير أنها علـــى الرغم مـــن تمايزها، تبقى مترابطـــة معًا في الوقت نفســـه في إطار بنية نموذجية متحكمة، غالبًا ما يطلق عليها اســـم «المركزية»، على سبيل التلطّف بالتعبير. فكل الأقسام البيروقراطية، حتى على أدنى المستويات، تشرف عليها وتتحكم بها وحدات إدارية موحَّـــدة أعلى، وهذه تميل بدورها إلى أن تراكم تحت سلطتها تقسيمات بيروقراطية متعددة لها سمة التنافس نفسها إن لم تكن ســـمة الدفاع عـــن رقعتها. بعبارة أخـــرى، كلما اتســـعت البيروقراطية، تزايد خضوعها لقواعد تنظيميـــة موحَّدة[58]، منتجةً بذلك بنيـــة إدارية تراتبية. وإذا كانت المركزية تعني أي شـــيء (وهي بالطبع لا تعني مركزًا لأطرافٍ متساوية

---

(56) Giddens, *Capitalism*, p. 237, and Peffer, *Marxism, Morality*.

(57) Bolsinger, p. 134.

(58) Gill, p. 4.

البعد)، فإنها تعني بنية هرمية تتجه من الأعلى إلى الأسفل. وقمة الهرم هي التي تحكم وتدير، وهي تفعل ذلك من خلال الأسلوب البيروقراطي. من هنا، فإن البيروقراطية هي أداة الإدارة ووسيلتها، والإدارة في الدولة الحديثة هي تنظيم التحكم، والحكم، وقابلية الحكم، والعنف.

هكذا، فإن لبيروقراطية الدولة تأثيرًا واسع النطاق يتجاوز تأثير أي تنظيم سياسي (هيئات وأحزاب سياسية ومنظمات غير حكومية وخلافه). وتنظّم بيروقراطية الدولة في الواقع البُنى البيروقراطية الفرعية وتأمرها وتخضعها لقواعدها العقلانية. كما تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فتنظم المجتمع المدني من تسجيل المواليد إلى توثيق الوفيات، وكل ما هو بينهما تقريبًا: التعليم، والتعليم العالي والصحة، والبيئة، والرفاه، والسفر، والعمل، والسلامة أثناء العمل، والضرائب، والصحة العامة، والمتنزهات والترفيه وخلافه. بعبارةٍ أخرى، لا تتدخل البيروقراطية في المجال الخاص والمجتمع المدني فحسب، بل تحدد معايير الجماعة وتصوغها، وهذه نقطة مهمة بالنسبة إلينا. وسنرى لاحقًا كيف أنها، كامتدادٍ للقانون وجزءٍ أصيل منه، تشكّل الجماعة والذاتيات الفردية التي تتكون منها، وتعيد تشكيلها باستمرار. وهي بذلك تنتج جماعتها الخاصة، جماعة الدولة.

5 ـ **الهيمنة الثقافية أو تسييس الثقافي**: كما أشرنا في بداية هذا الفصل، فإن الاختلافات، وحتى التناقض، بين نظريات الدولة تعود في الأساس إلى المنظور، ما يعني أن النظريات التي قد تبدو مختلفة يمكن دائمًا التوفيق بينها. وبالتالي، لا يوجد في منظورنا تناقض بين مقاربة كلسن ومقاربة فوكو للدولة على الرغم من رغبة فوكو في «قطع رأس الملك» في العلوم السياسية[59]. ولم يعن قطع رأس الملك بالنسبة إلى فوكو التخلي عن الشرط المسبق المتمثّل بالنظر أولًا إلى «قانون الملك» والتغييرات التي ينتجها على مستوى عمل الدولة، سواء كان من الممكن التحقق من ذلك تجريبيًا أم لا. فهو يتعامل مع

---

(59) Michel Foucault, «Governmentality,» in: Michel Foucault, *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Translated by Robert Hurley [et al.], 3 vols. (New York: New Press, 1973), vol. 3: *Power*, Edited by James D. Faubion, pp. 219-222; Rose and Miller, p. 174, and Finlayson and Martin, pp. 166-170.

هذا كفكرةٍ واضحة بذاتها وكنقطة انطلاق. كما أنه لم يعن تجاهل أفعال الدولة المباشـرة في ما يخـص القانـون والبيروقراطية والعنف. فعلـى الرغم من التناقضات المزعومة في موقف فوكو[60]، أجده يرى أنه قد حان الوقت للنظر إلى ما هو أبعد، أي الكشـف ليس عن كيفية عمل الدولة أو أي من أجهزتها فحسـب، بل أيضًا عن (1) كيف نستطيع نزع أساطير البنية الخطابية الداعمة للتبريـر الأيديولوجي للدولة نفسـها (بمعنى آخر تفكيـك الموضوع كذات وبالعكـس)، وعن (2) كيـف يجب لحدود التحليل أن تمتد لتشـمل مجال الثقافة، حيث تنتج كل من الدولة والثقافة/ المجتمع واحدتهما الأخرى بطريقةٍ جدلية «governmentalization»، وحيث ينتج تأثير الدولة المتسع باضطراد على النظام الثقافي أنواعًا معينةً من الذاتية ويعيد إنتاجها[61].

في بعدٍ مهم وذي صلة، يمكن اعتبار كلسن فوكويًا. بيد أن منظور كلسن، كونه فقهيًا وسياسيًا بالمعنى الوضعي التقليدي، لم يتطلب قطع رأس الملك، لأنَّ «الملك» وقانونه يظلان أكثر مركزيةً في تحليله. ومع ذلك لم يكن كلسن ليختلـف مع فوكو حول ظاهرةٍ أسـاس، وهي أن المجتمـع يجب ألا يعتبر معـزولًا عن الدولة أو متميزًا منها. وأكد أنّـه لا يمكن دعم أي ادعاء بأنهما منفصلان «إلّا بإثبات أن الأفراد المنتمين إلى الدولة نفسها يشكلون وحدة لا يؤسسـها النظام القانوني، بل عنصرٌ لا علاقـة له بالقانون. مهما تكن صعوبة العثور على هذا العنصر...»[62].

كان كلسـن ليتفق أكثر مع فوكو هنا لو أنه أضفى على لفظ «مؤسَّـس» قيمـةً أدائيَّة[63] (performative). فلو نظر إلى القانون، كمنظومة من الخطابات، أدائيًا بالمعنى التام للكلمة وليس بالمعنى المحدود الذي تكون على أساسـه

---

(60) Steinmetz, ed., pp. 28-29.

(61) وهو موضوع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(62) التشديد لي، انظر: Kelsen, p. 183.

(63) عن الأدائيّة (Performativity)، انظر: John Langshaw Austin: *How to Do Things with Words*, William James Lectures; 1955 (Cambridge: Harvard University Press, 1962), and «Performative Utterances,» in: John Langshaw Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), and Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997).

أحكام القضاء أدائية، على سبيل المثال، لكان تحليل فوكو نبع بالضرورة من رؤية كلسن المذكورة آنفًا وانبنى على أساسها. ولكان ذلك مكملًا لتحليل كلسن وموسعًا لنطاقه ليشمل المجال الثقافي المصنِّف لأفكارٍ تحته والمصنَّف هو نفسه كجزء من نسق فكري أكبر.

سوف نتناول جدلية الدولة/ الثقافة بتفصيل أكبر في الفصلين الرابع والخامس، بيد أن المناقشة يجب أن تقتصر الآن على هذه الجدلية كخاصية شكلٍ أساسية من خواص شكل الدولة، إذ لا يمكن أن توجد دولة ناضجة ومستقرة من دون هذه الجدلية. ونستطيع القول إن التماسك والقوة الداخليين لأي دولةٍ لا يعتمدان على قدرتها في تنظيم المجتمع فحسب، وهي ما تفعله بواسطة دستورها، بل يعتمدان أيضًا على التوغل فيه ثقافيًا[64]. فإذا أردنا أن نتناول الدولة الإسلامية كدولةٍ، كما يجب أن تعرَّف الدولة، لا بد أن تكتسب ديناميكية هذه الجدلية، لأنه لا توجد دولة مستقلة ونموذجية (كالدول الأوروبية ـ الأميركية على سبيل المثال) يمكن أن تستمر من دونها. وإذا صحَّ أن الإرادة السياسية مؤسِّسة للدولة[65]، فلا يمكن لأي وحدةٍ أو كيانٍ في الدولة أن يتحلى بأي سلطةٍ مستقلةٍ ذاتيًا. وهذا هو السبب الذي دفع الدولة الأوروبية لتدمير مثل تلك الكيانات الداخلية. وهو أيضًا السبب في أن «دول العالم الثالث اليوم، هي دول بالاسم فحسب. فهذه الدول التي خلقتها القوى الاستعمارية كتخييلات قانونية في القرن الماضي، هي دول تحاول أن تحكم مجتمعات مجزأةً بالأساس قائمة على وحداتٍ قبلية أو محلية أخرى هي محل الولاء السياسي وتسعى إلى العمل باستقلال عن الدولة»[66]. وتدمير هذه الكيانات الداخلية هو، بطبيعة الحال، الخطوة المادية الأولى في توغل الدولة «الثقافي»، وذلك ما حدث في المثال التقليدي المعروف عند نشأة

---

(64) هذا هو المعنى الذي آخذه من: Hall and Ikenberry, p. 13.

(65) كما تناولته تحت العنوان الفرعي الثاني.

(66) Nelson, p. 9, and John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002), p. 12.

تعد الحالة الهندية واحدةً من الاستثناءات النادرة. انظر: Sudipta Kaviraj, «On the Enchantment of the State: Indian thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity,» *European Journal of Sociology*, vol. 46, no. 2 (August 2005).

الدولة الإنكليزية والفرنسـية منذ أوائل القرن الثامن عشـر. ويفترض التوغل الثقافي مسبقًا تدمير (وإعادة تشكيل) الوحدات الاجتماعية ـ الثقافية التقليدية السـابقة على الدولة، وهاتان، من ثمّ، مرحلتان متتابعتان تتجلى من خلالهما الإرادة السيادية.

سـبق لبعض المحللين أن بنوا بحق على الفرق بيـن نوعين من القوة، أولهمـا يتضمن قدرة فاعلٍ ما على إجبار آخر على القيام بشـيء أو الامتناع عنه، مختصرًا العلاقة بينهما على نحو أحادي الجانب من الإكراه. أمّا ثانيهما فيولد تلقي القوة والتعاون معها من طرف الذات الخاضعة لها. هكذا، في ظل هـذا النوع الثاني من القوة، فإنّ قـدرة الدولة على العمل من خلال وحدات المجتمع المدني المتعددة تزيد استقلاليتها بفضل نجاحها في توليد أكبر قدر مـن الرضا الاجتماعي والثقافي. وأولئك المحللون الذين يرون في «تقاسـم السـلطة» هذا نفيًا للـرأي (الذي عبر عنه مايكل مان على سـبيل المثال)[67] والقائل بأن سلطة الدولة تعلو على المجتمع، يقعون هم أنفسهم في المفارقة التي صنعوها، لأنهم أيضًا يرون أن تقاسـم السلطة هذا «يزيد من الاستقلال الذاتي للدولة»[68]. وهذا النوع من التحليل «لا يتشكك بما يكفي»، كما تقول عبارة بيار بورديو[69] (Pierre Bourdieu)، لأنه تفكير في الدولة من خلال الدولة. ومثل معظم العلوم السياسـية، يـؤدي هذا إلى إضفاء الشـرعية على الدولة وجهازها الأيديولوجي في الوقت الذي ندرس فيه الدول أو نزعم دراسـتها. وهذا المشروع العلمي الساعي إلى إضفاء الشرعية هو المشكلة التي نتناولها: فمن خلال مدارس الدولة والتعليـم الذي تنظمه قوانين الدولة (والذي يدمر الأشكال السـابقة)، تنشـأ نخبةٌ علمية نموذجية ويعاد إنتاجها كمجالٍ ثقافي

---

(67) Hall and Ikenberry, p. 13.

(68) المصدر نفسه، ص 14. من المحتمل كثيرًا أن تكون أفكار هال (Hall) وإكنبري (Ikenberry) حول هذه النقطة متأثرةٌ بشدّة بحقيقة أن اهتمامهما الرئيس محصورٌ في علاقة الدولة بالاقتصاد والرأسمالية. غير أنّ نجاح الدولة في توليد الرضا في ما يخص السوق الحرة والملكية الخاصة، ليس مقياسًا كافيًا إذا قورن، مثلًا، بسياسات الدولة التعليمية التي لا يمكن أن تبنى على إحساس المرء بالاختيار وحريته. لكن الرأسمالية، من جهة أخرى، يمكن أن تفعل ذلك.

(69) Pierre Bourdieu, «Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,» in: Steinmetz, ed., p. 54.

يستجيب لتوغل الدولة العام في النظام الاجتماعي[70]. وإضفاء فاعلية مستقلة عن الدولة على النظام الاجتماعي، ينفي، بل يناقض كلًا من جوهر الإرادة السيادية وتشعباتها، أي النظام السياسي للدولة الذي لا يعرف إلّا نفسه وقانونه وبيروقراطيته وعنفه. فإذا قبلنا الحدثية التاريخية للدولة، كما يتحتم علينا[71]، يجب أن نقبل أيضًا أساسها الحدثي إنما الحاضر دائمًا كمحل للإرادة السيادية. وكذلك، فإن إسباغ فاعلية مستقلة على المجال الثقافي ينفي التأثيرات المادية والفكرية لتلك الإرادة باعتبارها مدمرة للأشكال السابقة إضافةً إلى إقرار اعتباطيتها كشيء طبيعي. وكما أكد بورديو بصورةٍ مقنعة، فإن المجالات الثقافية «تشكلها أفعال الدولة التي تضفي على الاعتباط الثقافي كل مظاهر الأمر الطبيعي من خلال تأسيس المجالات الثقافية في الأشياء والعقول»[72].

يجب أن يفضي تفكيك هذه المظاهر إلى استنطاق المفارقة الجوهرية التي مفادها أن استقلال الثقافي يقتضي امتلاكه القدرة على إقرار تدميره الخاص. فإذا قبلنا بأن الدولة لا تعرف إلّا نفسها، وأنها غاية نفسها، ولا تعرف غاية أخرى[73]، وغير قادرة بطبيعتها على إقرار تدمير نفسها، فإنّ النتيجة هي أن إقرار المجال الثقافي تدمير نفسه يجعل أي زعم باستقلال الثقافي محض هراء.

سوف تستكشف الفصول القادمة من الكتاب هذه الموضوعات مزيدًا من الاستكشاف، إضافةً إلى آثارها على بُنى الدولة الحديثة ومجتمعها. لكنني أود، في ختام هذا الفصل، أن أؤكد نقطتين: الأولى هي أن خصائص الشكل الخمس التي ناقشناها في هذا الفصل هي خصائص تملكها الدولة؛ أي إنَّ ما

---

(70) تجدر الإشارة إلى أن المجال التعليمي ـ الثقافي يكرر تحول المفاهيم الثيولوجية إلى مقولات سياسيةٍ حديثة، كما رأينا في فكر شميت. وكما أكد سوريل (Sorel)، فقد «استعار الفلاسفة أفكارهم عن قدرة التعليم على تغيير المجتمع من الكنيسة». وكما كان المبشرون يخرجون لتعليم «الهمجي» الهندي، كانت هناك، داخل أوروبا، اقتراحات للعمل «تقلّد الاقتراحات الكنسيّة كل التقليد» في ما يخصّ تعليم عموم الأوروبيين بهدف تكوين «رجالٍ نافعين وفضلاء، ونفوسٍ صادقة، وقلوبٍ نقية ومواطنين متحمسين في كل الطبقات الاجتماعية»، كما صرح تورغو (Turgot).

(71) انظر القسم الفرعي الأول من هذا الفصل.

(72) Bourdieu, p. 55.

(73) انظر القسم الفرعي الثاني من هذا الفصل.

من دولةٍ نموذجية تستطيع الوجود أو الاستمرار من دون أيٍ منها. وكما أشرنا سـابقًا، فإنّ هذه السمات هي خصائص الشـكل، وأي تغيير فيها كخصائص شـكل يتطلب بالضرورة لا أن نعيـد تقويم افتراضات أطروحتنـا (وبالتالي أطروحتنا ذاتها) فحسـب، بل أيضًا مجمل الخطـاب حول الدولة منذ القرن الثامن عشـر وحتى الوقت الحاضر. والسبب في ذلك أن اختفاء أو محو أي مـن هذه الخصائص من الصورة الحالية سـوف يؤدي بالضـرورة إلى تغيير أركيولوجيـا الدولة ومعمارهـا وبنيتها وتنظيمها وهيئتهـا الكلية كما عرفناها ونعرفها. ويشـمل ذلك الخاصية الأولى التي تتضمـن الخصائص الأخرى، بالتعريـف، وتقتضيها. أما النقطـة الثانية التي تسـتتبعها النقطة الأولى، فهي الحقيقـة الدامغة التي مفادها أنّ هذه الخصائـص مرتبط بعضها ببعض بنيويًا وعضويًا، وأن أي تغيير في إحداها يسـتلزم تغييرًا في الأخرى. إن كون هذه الخصائص مترابطة في علاقةٍ جدليةٍ متبادلة ليس أمرًا واضحًا للعيان فحسب، بل هو أيضًا أساسٌ لاستمرار وجود الدولة الحديثة وعملها الطبيعي. وستشكل إحدى تلك الجدليات ذات الأهمية الواسعة بؤرة اهتمام الفصل التالي، لكننا سنتناولها هذه المرة في ضوء مكوِّن إسلامي مقارن.

الفصل الثالث

الفصل بين السلطات:

حكم القانون أم حكم الدولة؟

يقوم مبدأ الفصل بين السلطات الخالص على أساس وجود ثلاث وظائف للحكومة: وضع القوانين وتنفيذها وتفسيرها. ويرتبط كل فرع من فروع الحكومة بوظيفةٍ من هذه الوظائف: القوانين تضعها المجالس التشريعية وتطبقها السلطة التنفيذية ويفسرها القضاء... هذا المبدأ... قد شوهته الاستثناءات إلى درجة أنه أصبح من الضروري اعتباره قطعةً من الخردة.

Mogen Hansen, «The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers».

يبدو أننا لا نزال عاجزين عن حل مشكلة الفصل بين السلطات، بل إننا لم نقترب من ذلك، فنحن لا نتفق على ما يتطلبه المبدأ ولا على أهدافه ولا على كيفية تحقيقه هذه الأهداف أو سبل ذلك.

M. Elizabeth Magill, «Real Separation in Separation of Powers».

إن دولة ما بعد الاتفاق الجديد[1] الإدارية غير دستورية، وإجازة

---

(1) «الاتفاق الجديد»، أو (New Deal)، هو مجموعة إجراءات نفذها الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت لإخراج الولايات المتحدة من أزمتها الاقتصادية الطاحنة في بداية ثلاثينيات القرن العشرين وعرفت بـ«الكساد العظيم» [المترجم].

النظام القانوني لها ليســت أقل من ثورةٍ دستوريةٍ بلا دماء... وربما كان تدمير مبدأ الفصل بين السلطات جوهرة التاج في الثورة الإدارية الحديثة. فالهيئــات الإدارية تجمع بصورةٍ اعتياديــة بين الوظائف الحكومية الثلاث في المؤسســة نفســها، بل حتى في الأشخاص أنفسهم داخل تلك المؤسسة.

Gary Lawson, «Rise and Rise of the Administrative State».

منذ بدايــة الجمهورية الأميركيــة تقريبًا، اختفى مبــدأ الفصل بين السلطات كما فهمه واضعو الدستور الأميركي وكما يفهمه القانون الدستوري المعاصر إلى اليوم.

Daryl J. Levinson, «Separation of Parties, Not Powers».

لأننا نؤمن حقًا بالنموذج المثالي الأساس للديمقراطية، عادةً ما نشعر بحاجتنا إلى الدفاع عن المؤسسات المعينة التي لطالما قبلناها باعتبارها تجسيدًا لها، ونتردد في انتقادها لأن ذلك قد يؤدي إلى ضعف احترامنا ذلك المثال الــذي نود الحفاظ عليه... يبدو لــي أن هذه الإفاقة من الوهم الذي يشــعر به كثيرون لا ترجع إلى فشل مبدأ الديمقراطية في حد ذاته بقدر ما ترجع إلى أننا حاولنا تطبيقه بطريقة خاطئة.

F. A. Hayed, Law, Legislation, and Liberty.

إذا كانت الإرادة الســيادية ظاهرةً مُنْتَجَةً تاريخيًا، وإذا كان تجسيدها هو القانــون، فإن الدولة الحديثة تصبح تاريخيًا، ومن نواحٍ بنيوية مهمة، تجســيدًا للقانون. وكي يعبر القانون عن هذه الإرادة التي هي هدفه، لا بد من أن تسانده قــوةٌ جبرية. وكنا قد رأينا كذلك أن الدولة، من خلال التجلي القانوني للإرادة السيادية، لا تقف منفصلةً عن الثقافة، وهو ما سيتضح أكثر في الفصول القادمة. بعبــارةٍ أخرى، تنتج الدولــة جماعتها الخاصة وتمتلكها على هذا الأســاس. وانطلاقًا من هذه التعريفات، كان كلسن (الذي دافع عن تطابق الدولة/ القانون)[2]

---

(2) Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wedberg, 20th Century Legal Philosophy Series; vol. I (New York: Russell and Russell, 1961), p. 191.

ليتفــق مع فوكو على أنه إذا كان القانون في كل مكان في الدولة، فإنه، كتعبير عن إرادة الدولة، لا بد من أن يعمل على أســاس الثقافة. ســنترك هذه النقطة الأخيرة المتعلقة بالثقافة لبرهة، مؤكدين نقطة وحيدة، هي أن الدولة النموذجية الحديثة، في سياستها وقانونها ومجتمعها، تمثل وحدةً مترابطةً بقوة. ويتضمن هــذا الطرح، القاضي بأن الدولة الحديثة تمثل وحدةً متماســكة، نتائج خطيرة ســيتضح بعضها مزيدًا من الوضوح في النصف الثانــي من هذا الفصل حين نتناول الحكم الإسلامي كبعدٍ مقارن.

تتمثل أطروحة هذا الفصل في أن هــذه الوحدة لا تحقق معايير الحكم الإسلامي. أقول «الحكم» تحديدًا لأن «الوحدات» الإسلامية الناظمة للسياسي والاجتماعي لم تكن متداخلة بصورة وثيقة بقدر تداخلها في الدولة الحديثة. هذا مع الاعتراف الكامل ـ الذي أكدناه أكثر من مرةٍ خلال هذا الكتاب ـ بأن الدولة الحديثة ليســت كيانًا متجانسًا، إذ تتكون من جماعات مصالح متعددة يتحــدى بعضها بعضًا وتتنافــس في ما بينها. وهذا التجانس النســبي ـ الذي فســرناه نظريًا[3] ـ يجب الاعتراف به اعترافا كامــلاً. غير أن هذا بالضبط هو المكان الذي يكون فيه القانون، متجذرًا في السياسة، إذ إن القانون «لا يعمل في فــراغ تاريخــي ولا يوجد مســتقلًا عــن الصراعــات الأيديولوجية في المجتمــع»[4]. وهذه «الصراعات» تحديدًا وتحولها في آخر الأمر إلى مجتمعٍ سياسي هي التي خلقت السيادة الحديثة وقانونها، وهذا هو المحور الجوهري في أطروحة هوبز ـ شــميت[5]. ولذلك يُعد القانون، بنيويًا، «جزءًا أصيلاً من

---

(3) انظر مناقشاتنا للنماذج/ النطاقات المركزية في الفصل الأول من هذا الكتاب. وكنتُ قد تناولتُ مفهوم النموذج أيضًا في مرتين سابقتين من منظورات مختلفة نوعًا ما: Wael Hallaq: *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 6-17 and 357-370, and «On Orientalism, Self-Consciousness and History,» *Islamic Law and Society*, vol. 18, nos. 3-4 (2011).

(4) Allan C. Hutchinson and Patrick J. Monahan, «Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought,» *Stanford Law Review*, vol. 36, nos. 1-2: *Critical Legal Studies Symposium* (January 1984), p. 206.

(5) Harvey C. Mansfield, «Separation of Powers in the American Constitution,» in: Bradford P. Wilson and Peter W. Schramm, eds., *Separation of Powers and Good Government*, Ashbrook Series on Constitutional Politics (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994), p. 4.

سياقٍ سياسي أوسع»[6]. وتعني الوحدة البنيوية الداخلية للدولة الحديثة أنه إذا كان القانون، بوصفه ممثلًا للإرادة السيادية، في كلِّ مكان، فإن توزيع القوة القانونية لا يتقاطع مع «كل خطة حياة فردية» فحسب[7]، بل أيضًا مع كل الوحدات التي تكوِّن الدولة. وإذا كان القانون، معرَّفًا كنظامٍ معياري، متوغلًا في هذه الوحدات بصورةٍ رأسية وأفقية، فمن الصواب استنطاق العلاقة بين هذا النظام المعياري والمؤسسات التي تجسده، ولا سيما تلك التي تتخصص في فض الخصومات وتفعيل مبادئها الخاصة.

نتحول الآن إذًا إلى النظرية والتطبيق المُجسَّدين في ما يسمّى الفصل بين السلطات. ويجب التأكيد أن الهدف ليس المناقشة الشاملة للموضوع (وهو ما يوجد عنه بالفعل كم هائل من الأدبيات)، بل أن نسلّط الضوء بإيجاز على المشكلات البنيوية التي حددها الباحثون الدستوريون. وإذا ما كان هناك اعتراض على إزاحة مزايا نظام الفصل بين السلطات جانبًا، فإنني أزعم، لأسباب واضحة، بأن المشكلات وليست المزايا (الموجودة بلا شك) هي التي يجب أن تُقوَّم في بحثٍ من نوع ما نقوم به هنا. وإذا اتضح أن المشكلات في المفهوم الغربي للفصل بين السلطات هي مشكلات بنيوية ومتعددة، فإننا نستطيع إذًا أن نقول بلا تجنٍّ إن المسلمين، وسواهم من غير الغربيين، يودون تناول المفهوم بالحذر الواجب.

1 ـ الفصل بين السلطات في الدولة القومية

يطرح كل من الاعتقاد الشعبي وقدرٌ كبير من النظرية السياسية الدستورية الرؤيوية سردية مفادها أنَّ فصل سلطات الدولة الثلاث أو «فروع الحكومة» ـ التشريعية والقضائية والتنفيذية ـ إنما يشكل العمود الفقري وأساس الحرية والحكم الديمقراطي[8]. ويعتبر إرساء السلطة في ثلاث مجموعات متمايزة

(6) Mauro Zamboni, *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory* (Berlin; Heidelberg: Springer, 2008), p. 53.

(7) المصدر نفسه.

(8) بصدد هذا الموضوع بصفة عامة وبصدد مونتسكيو والأوراق الفيدرالية (*Federal Papers*) بصفة خاصة، انظر: John Morrow, *History of Western Political Thought: A Thematic Introduction*, 2nd =

ومنفصلة ومستقلة من المؤسسات لا غنى عنه بالنسبة إلى الدولة الدستورية التي هي الموقع الذي يعتبر فيه حكم القانون أكثر ديمومة ومعنى. وبالنسبة إلى مفهوم الفصل بين السلطات، فإن من الأمور الحيوية بالمثل فكرة أنّ السلطات الثلاث يجب أن تمارسها إداراتٌ لكلٍ منها عمالة منفصلة وكل منها مساوية للإدارات الأخرى دستوريًا ومستقلةً بعضها عن بعض بصورة مُتَبَادَلة. ويتطلب هذا الاستقلال المتبادل ـ وذلك أمر مهم بصفةٍ خاصة في أطروحتنا ـ أن الفرع التشريعي يجب أن يتمتع لا باستقلالٍ كامل تفرضه طبيعته فحسب، بل يجب أيضًا ألا يفوض سلطاته، خصوصًا إلى السلطة التنفيذية[9]. وقد أصبح هذا الهدف الأسمى بداهيةً عالمية ترددها بلا توقف حركات الإصلاح السياسي في أنحاء العالم. وتنص المادة السادسة عشر من **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** على أن «كلّ مجتمع لا يكون فيه التزام القانون مضمونًا، ولا يكون فيه الفصل بين السلطات محددًا، لا دستور له على الإطلاق»[*]. وما يتضمنه هذا هو أنه لا يمكن للدولة أن تصبح دستوريةً وبالتالي ديمقراطية إلا بتحديد هذا الفصل تحديدًا واضحًا. (يجب التأكيد هنا بصورةٍ واضحةٍ ومباشرة على أن المفهوم السائد للعلاقة بين الديمقراطية وحكم القانون في الدولة لم يستطع قط أن يفسر بصورةٍ تامة ظواهر مثل الرايخ الثالث وإسرائيل والفصل العنصري في جنوب أفريقيا، وكلها تمثّل أشكالًا قويةً من حكم القانون).

إذا كانت لهذه النظرية أي مصداقية، فإنها قد تصبح منطلقًا واعدًا يمكن للمسلمين من خلاله البدء في التفكير في إقامة دولةٍ إسلامية بناءً على هذا

ed. (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 241-247; George W. Carey, «Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics,» *American Political Science Review*, vol. 72, no. 1 (March 1978), pp. 151-153, and M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, 2nd ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 1998). =

(9) Geoffrey Marshall, *Constitutional Theory*, Clarendon Law Series, (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 100.

(*) كان فرح أنطون قد ترجم هذه المادة 16 من الإعلان على النحو الآتي: «كلّ هيئة لا تكون فيها حقوق الأفراد مضمونة ضمانة فعلية بواسطة السلطة العمومية ولا تكون فيها السلطة التشريعية (أي البرلمان) والسلطة التنفيذية (أي الحكومة) منفصلتين الواحدة عن الأخرى انفصالًا تامًا تكون هيئة غير دستورية» [المراجع].

الأساس. وكما سنرى لاحقًا، ستكون هذه النظرية أيضًا متوافقةً بشكل كافٍ مع ممارسات الحكم الإسلامية ما قبل العصر الحديث، بحيث تشجّع تطبيق هذا الفصل في دولةٍ جديدة لها ميزة إضافية تتمثل بالبناء على التراث الإسلامي الأصيل[10]. لكن ذلك لا يبدو ممكنًا، كما يتبين، لأن الخطاب البلاغي عن الفصل ونظريته لا يفتقد الدعم المهم من الحقائق القائمة فحسب، بل يحجب أيضًا واقعًا يبدو فيه هذا الفصل مُشْكِلًا بقدر إشكالية الزعم بأنه أساس الحكم الديمقراطي[11].

آل الأمر بالدراسات الدستورية إلى الاعتراف بالمشكلات المفهومية المتعلقة بنظرية الفصل بين السلطات وممارساتها، وتاليًا بالسردية المثالية التي روجت لها[12]. لكن اللافت هو أن المضامين الكاملة لهذه المشكلات لم تستخلص، حسب علمي، بصورةٍ كافية[13]، على الرغم من الإقرار بقدرٍ منها يكفي أغراضنا هنا. فقد اعتبِر مبدأ الفصل بين السلطات «مُسببًا لكثيرٍ من البلبلة»[14]، «مُشوَّهًا بكثيرٍ من الاستثناءات»[15]، ويعاني من «صعوباتٍ

---

(10) هذا على أي حال، هو الطرح الأساس لنوح فيلدمان (Noah Feldman) في كتابه *Fall and Rise of the Islamic State*، حيث يقول إن «الدولة الإسلامية» لا يمكن أن تنجح حتى «تتوازن» قوى السلطة التشريعية مع قوى السلطات الأخرى، خصوصًا السلطة التنفيذية، ويكون لها تأثيرٌ عليها. في ما يخص هذه القضية، تمثل دراسة فيلدمان إسهامًا في النقد الليبرالي للإسلام والسياسة «الإسلامية» الحديثة. بيد أن الدراسة لا تتناول المعضلات الأخلاقية العميقة التي تطرحها الدولة الحديثة على أيّ مشروع للحكم الإسلامي. ويظل طرح فيلدمان مبنيًا على مسلماتٍ ليبرالية لا تعترف بالأخلاقي كنطاقٍ مركزي، كما لا يعترف ذلك الطرح أيضًا بالمشكلات الدستورية التي يتناولها هذا الفصل، وهي مشكلاتٌ متغلغلة في النظام الليبرالي للدولة ويمنعها الحكم الإسلامي بدرجةٍ كبيرة.

(11) هذه النقطة سأتناولها في السياق المناسب. انظر أيضًا: Kelsen, pp. 269-282. يجدر بنا التأكيد أن نقد الممارسة الديمقراطية يمكن أن يأتي من جهاتٍ أخرى (لا تهمنا هنا)، بما في ذلك عملية الانتخاب والتصويت نفسها التي يمكن اعتبارها معاقةً بواسطة القانون نفسه الذي يدعي أنه يعزز الديمقراطية. انظر، على سبيل المثال: Tabatha Abu El-Haj, «Changing the People: Legal Regulation and American Democracy,» *New York University Law Review*, vol. 86, no. 1 (April 2011).

(12) Kelsen, p. 269, and Steven G. Calabresi and Saikrishna B. Prakash, «President's Power to Execute the Law,» *Yale Law Journal*, no. 104 (December 1994), p. 544.

(13) عبارة حايك المقتبسة في أول هذا الفصل دالّة في هذا الخصوص.

(14) Marshall, p. 97.

(15) Mogens H. Hansen, «The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy,» *History of Political Thought*, vol. 31, no. 3 (2010), p. 509.

سيئة الصيت» و«كثيرٍ من عدم الدقة وغياب الاتساق»[16]. وهو «لا يعدو أن يكون حقيبة تتسم بالفوضى من أطروحات لسياساتٍ يجب دعمها أو رفضها على أســـسٍ أخرى»[17]. وقد وصف أحد الباحثين هذا المبدأ «بالفشل»[18]، بينمـــا رفضه آخرون باعتباره «غير دســـتوري»[19] أو نظريةً غير مقنعة[20]، أو مجرد «صفحة» من مونتسكيو[21] (Montesquieu). وجرى الاعتراف به كساحة لجدلٍ كبير، حيث يكون حتى الاتفاق على بعض أركانه الأســـاس «مبلبلًا» و«ربما غير متماســـك»، كما يجب «التخلص منه كخطوةٍ أولى لصوغ نسقٍ جديد من الأفكار حول الفصل بين السلطات»[22]. ووُصِف الفكر والممارسة الدســـتوريان في الولايات المتحدة بأنهما مَرَضيّان وخطيران[23]. ففي ذلك البلد، «تعرّض مبدأ الفصل بين الســـلطات لقدرٍ كبير من التعديل عن طريق شبكةٍ من الرقابة والضوابط (checks and balances)، كما دُمر في أوروبا أولًا عن طريق النظام البرلماني ثم عن طريق المحاكم الدســـتورية الجديدة بعد الحرب العالميـــة الثانية»[24]. وأفضل حجة لمصلحته هـــي أنه يحقق الحد الأدنـــى وليس الحـــد المؤمَّل من المعيار الذي يُعْتَبَـــر من بين طرق الحكم

---

(16) Cheryl Saunders, «Separation of Powers and the Judicial Branch,» *Judicial Review*, vol. 11 (December 2006), p. 338.

(17) Marshall, p. 124.

(18) M. Elizabeth Magill, «Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law,» *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 150, no. 2 (December 2001), p. 605.

(19) Gary Lawson, «The Rise and Rise of the Administrative State,» *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 6 (April 1994), p. 1231.

(20) Mansfield, p. 15.

(21) Arthur T. Vanderbilt, *The Doctrine of the Separation of Powers and its Present-Day Significance*, Roscoe Pound Lectureship Series; 2 ([Lincoln]: University of Nebraska Press, 1953), p. 3.

(22) M. Elizabeth Magill, «The Real Separation in Separation of Powers Law,» *Virginia Law Review*, vol. 86, no. 6 (September 2000), pp. 1129-1197.

(23) «أمراض النظام القائم على درجةٍ من الخطورة لا يمكن تجاهلها. ولا يمكن أن نحصر نقدنا في بعض التفاصيل. وعلينا أن نسأل ما إذا كان هناك خطأ خطيرٌ ما ـ بل خطأ شديد الخطر ـ في ما يخص تراث الحكومة الذي ورثناه».

انظر: Bruce A. Ackerman, *The Decline and Fall of the American Republic*, Tanner Lectures on Human Values (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), p. 3.

(24) Hansen, p. 514.

الممكنة جميعًــا، «أنجحها في ما يخص دولة القرن العشــرين»[25]. بيد أن الكثير من هؤلاء الباحثين يرون، وبقوة غالبًا، أن معيار الحد الأدنى هذا ليس بالسبب الكافي لقبوله[26].

تنبع صعوبات مفهوم الفصل وممارسته من الوحدة البنيوية للدولة القومية التــي قمنا بوصفها[27]، وهــي وحدةٌ لم يُظْهرها على الإطــلاق نظام الحكم الإســلامي ما قبل الحديث. كانت الفكرة القائلة بأنّ كل واحدة من السلطات الثــلاث يجب أن تمثل رقابة على الأخــرى قد خلقت معضلة درجة الفصل. ولأن الفصل التام في بُنى الدولة الحديثة مستحيل كما هو واضح، فإن التحدي يــدور إذًا حول درجــة الفصل التي يفقد عندها هذا المفهــوم معناه أو يغدو إشــكاليًا إذا ما زادت كثيرًا أو نقصت بشــدّة. ومن الواضح أن المشكلة التي تؤثر في الحكم بأكمله هي تركيز السلطة، وعلى ذلك يصبح تداخل السلطات وعدم توازنها وتفويضها بين الفروع الثلاثة هو القضية.

كان كلســن قد أكّد بشدة، مثل كثير من النقاد، أن مفهوم الفصل غير دقيق إلى حدٍ بعيد وأن معمار السلطات الثلاثة يتعلق بالتوزيع[28]، حيث إن «المرء لا يكاد يســتطيع أن يتحدث عن أي فصل للتشريع عن وظائف الدولة الأخرى». ويبدو أن كلســن يعتقد أن ظاهر الفصل مســألة تتعلق بالتسمية، لأن المجالس التشريعية، على سبيل المثال، تتخصص في التشريع وحده، لكن وظائفها تكون أيضًــا «موزعة بين أجهزة [أخــرى] عديدة. وإذا ما كان يشــار إلى المجالس التشريعية بهذا الاسم، فذلك من باب تحديد «الوضع المفضَّل»[29]. فالمجالس التشريعية لا تحتكر صنع القوانين، بل تتخصص فحسب في وضع قواعد عامة. لكن المجالس التشــريعية حتى هنا، في وضع القواعد العامة، ليســت الفاعلية

(25) Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987), p. 8.

(26) انظر المصادر المذكورة في هوامش هذا الجزء إضافةً إلى الافتتاحية.

(27) للمزيد عن هذه الطبيعة «الوحدوية» للدولة في ما يخص فصل السلطات، انظر: Charles H. Wilson, «The Separation of Powers under Democracy and Fascism,» *Political Science Quarterly*, vol. 52, no. 4 (December 1937).

(28) المصدر نفسه، ص 486، يكتفي بأن يدعوها «ملائمةً إدارية».

(29) Kelsen, pp. 272-273.

الوحيدة الناشـطة، حيث إن هذه الوظيفة ـ أي وضـع القواعد العامة ـ تفوَّض أيضًا إلى السلطتين الأخريين. وكما هو الوضع في ما يخص أشياء أخرى كثيرة، يعتقد كلسن أن مسمى «التشـريعي» هو محض اتفاقٍ تاريخي أُطلق على ذلك الفرع الذي يتخصص في التشـريع[30]. ففي الولايـات المتحدة وأوروبا جرى «دمج للوظائف التشريعية والتنفيذية» إلى درجة أن الممارسة السياسية في هذه المجالات تقف على عكس مفهوم الفصل بين السلطات[31]، وهو ما يرقى فعليًا إلى مرتبة ثورةٍ دستورية، خصوصًا في الولايات المتحدة[32]. وبالمثل، فإن كثيرًا من التشـريع يجري في الفروع القضائية والتنفيذيـة، من دون أن يُطلق عليهما اسـم مجالس تشـريعية نظرًا إلى تخصص كل منهما في وظائفه. ذلك إنه «من غير الملائم» و«من غير السليم على وجه الخصوص» إحالة وظيفة التشريع إلى

---

(30) انظر الهوامش الثلاثة الآتية.

(31) «يعد تصويت الأغلبية في البرلمان بسحب الثقة وإجبار الحكومة على الاستقالة أو الدعوة للانتخابات انتهاكًا [لمبدأ] فصل الوظائف، وكذلك كون الحكومة مسؤولة أمام البرلمان. في هذه الحالات، تكون السلطة التشريعية هي التي تتغول على سلطات السلطة التنفيذية. وبالعكس، تمتلك الحكومة في كثير من الديمقراطيات البرلمانية حق حل البرلمان والدعوة إلى الانتخابات. كذلك وسعت السلطة التنفيذية مجال سلطاتها بمنح نفسها سلطاتٍ تشريعية. كما أن كون رئيس الوزراء وأغلب الوزراء أعضاء في البرلمان وعلى رأس السلطة التنفيذية في الوقت نفسه، هو انتهاكٌ [لمبدأ] فصل الأشخاص. كما يُعَد انتهاكًا لفصل الوظائف أن كل القوانين تقريبًا تبادر بها وتصوغها الحكومة والموظفون العموميون العاملون في إدارات الحكومة المختلفة. وكان نتيجة ذلك، حصر دور البرلمان في أغلب الحالات بإقرار ما تقترحه الحكومة أو رفضه. فضلًا عن ذلك، تأخذ كثيرٌ من التشريعات شكل القوانين المرجعية التي تترك للوائح التنظيمية الثانوية للحكومة تفاصيلًا مهمة لإكمالها...، ولم يعد ثمّة فصلٌ للسلطات، حيث يكون لكل منها وظيفة. والتشريع اليوم مقسمٌ بين السلطة التنفيذية، أي الحكومة وكل الموظفين العموميين في الوزارات الذين يقترحون ويعدون كل القوانين تقريبًا، والسلطة التشريعية، أي البرلمان الذي يمتلك سلطة إقرار مشاريع القوانين التي تقدمها الحكومة أو رفضها، والقضاء، أي المحكمة الدستورية التي نصبت نفسها كغرفة تشريعية ثانية أو ثالثة في أغلب الديمقراطيات الأوروبية»: Hansen, pp. 514-515 and 528.

(32) كثيرًا ما «يفوض الكونغرس... سلطات تشريعية عامة إلى هيئاتٍ إدارية في مخالفةٍ للمادة الأولى (من الدستور الأميركي). إضافةً إلى ذلك، فإن هذه الهيئات لا تخضع دائمًا للسيطرة المباشرة للرئيس خلافًا للمادة الثانية. علاوةً على ذلك، تمارس هذه الهيئات أحيانًا سلطاتٍ قضائية خلافًا للمادة الثالثة. وأخيرًا تركز هذه الهيئات بصورةٍ اعتيادية، على وظائف تشريعية وتنفيذية وقضائية في المؤسسة نفسها، في مخالفةٍ متزامنة للمواد الأولى والثانية والثالثة. باختصار، تنتهك الدولة الإدارية الحديثة كل قاعدةٍ بنيوية مهمة تقريبًا من قواعد النظام الدستوري الأميركي». انظر: Lawson, p. 1233.

الســلطة القضائية، فما بالك بإحالتها إلى السلطة التنفيذية[33]. غير أن «التهافت المطــرد» لمبدأ الفصل يظهــر «جليًا» في حالة التشــريع والتنفيــذ على وجه الخصوص، حيث تقتطع الســلطة التنفيذية من امتيازات السلطة التشريعية[34]. وعلى ســبيل المثال، فإن دمج الوظائف القضائيــة والتنفيذية في يد الإدارات الأميركية تحت مسمى «الراحة العامة أو المصلحة العامة أو الضرورة العامة» لا يمثل «انتهاكًا متواصلًا للفصل بين الســلطات» فحســب، بل ربما كان موضعًا للطعن في أوقاتٍ ســابقة بوصفه «تخليًا عن المسؤولية التشريعية»[35]. وهذا ما تعترف به المحاكم الأميركية نفسها علنًا على أساس أن الدولة الإدارية الحديثة قد تُصاب بالشــلل إذا طُلب من الكونغرس ممارسة الرقابة التشريعية على كل القرارات السياسية والإدارية[36]. ومع ذلك، فإنّه يُقال إنَّ «أي قانون يسعى إلى منــح الرئيس أو المحاكم ســلطة تشــريعية ليس «ضروريًــا أو ملائمًا لإنفاذ» الصلاحيات الفيدرالية المحددة بصورة دستورية وهو لذلك ليس دستوريًا»[37].

إن نشــأة الإدارة ككيانٍ مســتقلٍ عمليًا تضخّم مشكلات الدولة الإدارية وتشــير إلى الكيفية التي تقوّض بها حكم القانون بصورةٍ جوهرية. وكما يؤكد مورتون هورفيتز (Morton Horwitz)، فإن «نشأة الدولة الإدارية طرحت الأسئلة الأساس عن «حكم القانون» ومعناه وقابليته الدائمة للحياة في مواقف يمارس فيها موظّفون غير منتخبين ســلطات واســعة وغير مســبوقة تؤثّــر في حياة

(33) Kelsen, pp. 256-257.

انظر أيضًا: Saunders, p. 34.

حيث يؤكد أنه في المملكة المتحدة على وجه الخصوص «تصل درجة اختلاط المؤسسات إلى الحد الذي يستحيل وصفه بفصل السلطات... هذا هو الوضع بجلاء في ما يخص العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية التي وصفها والتر باغوت (Walter Bagehot) وصفًا شهيرًا بأنها التحام السلطات».

(34) Marshall, pp. 113-114, and Ackerman, *The Decline and Fall*.

(35) Kelsen, p. 114; Marshall, pp. 113-114, and Vanderbilt, p. 95.

(36) «صرحت الأغلبية في (قضية) ميستريتا ضد الولايات المتحدة (Mistretta v. United States) أن 'فقهنا القانوني يدفعه اعتقاد عملي مفاده أن الكونغرس، في مجتمعنا المركب بصورةٍ متزايدة والمملوء بمشكلاتٍ متغيرةٍ باستمرار وأكثر تخصصًا، لا يستطيع القيام بعمله من دون القدرة على تفويض السلطات في ظلّ إرشاداتٍ عامة عريضة'. وعندما اضطرت المحكمة إلى الاختيار بين الدستور وبنية الحكم الحديث، لم تجد صعوبة في الاختيار». انظر: Lawson, p. 1241.

(37) المصدر نفسه، ص 1283.

المواطنيـــن وممتلكاتهم»[38]. ولـــم يقتصر الأمر على ذلـــك، إذ كان للدولة الإدارية آثار إشـــكالية أخرى، على الأقل فـــي الحالة الأميركية. فقد ثار جدلٌ عنيـــف ـ أنذر بحالة أزمة ـ حول تفتّت الســـلطة التنفيذية، حيث جُرِّدَ الرئيس مما يعتبره كثيرون ســـلطته الموحدة، مع أن الدستور يخوّله صراحةً وبصورة حصرية (كما يبدو) ـ بالنيابة عن «نحن الشعب» ـ بتنفيذ كل القوانين الفيدرالية وحراســـتها. كما يُعتقد أن الاســـتقلال الإداري وغياب الرقابة الرئاسية على قطاع عريض من الســـلطة التنفيذية خلق من الإدارة ومؤسساتٍ تنفيذية معينة «فرعًا رابعًا مـــن الحكومة لا رأس له»[39]، وهو فرعٌ يبدو أنه يتمتع بحالٍ من الحكم الذاتي[40].

ما من شـــك في أن الرئيس الأميركي بعيد في الواقع العملي عن أن يكون «المســـؤول التنفيذي الأول» كما ينص الدســـتور، لكن السؤال عمّا إذا كان هذا التقاسم للســـلطة التنفيذية دستوريًا أم لا ـ أو عمّا إذا كان «يشوّه» نص الدستور أم لا[41] ـ هو جدلٌ يبدو أنه يضع تحت طائلة الشـــكّ لا قوة حجّة المؤسســـة السياســـية الأميركية (و«ما خرج عن الصواب» في ما يخصها)[42] فحســـب، بل بنيتها المعرفية أيضًا. وكيفما حُسِـــبَ الأمر، فإنه إما أن يكون تشـــعب الســـلطة التنفيذية إلى فرعٍ رئاسي وفرعٍ رابع بلا رأس صائبًا والدستور على خطأ، وإما أن الدســـتور، بمنحه السلطة التنفيذية للرئيس وحده، هو الصائب والحكم التنفيذي ســـوء تطبيق وانحراف عن مقصود واضعي الدســـتور. فلا بد من أن يكون أحد هذين الفرضين صائبًا، إذ لا يمكن أن يكون كلاهما صائبين في آن معًا[43].

---

(38) Morton J. Horwitz, *The Transformation of American Law, 1870-1960: The Crisis of Legal Orthodoxy* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 214.

(39) Calabresi and Prakash, pp. 559-560 and 563, and Lawson, pp. 1242-1243.

(40) للمزيد من هذا، انظر: Harold H. Bruff, «On the Constitutional Status of the Administrative Agencies,» *American University Law Review*, vol. 36, no. 2 (Winter 1987), and Lawson, «The Rise and Rise».

(41) Calabresi and Prakash, p. 664.

(42) Louis Fisher, «Review of Bruce Ackermen: The Decline and Fall of the American Republic,» *Federal Lawyer*, no. 58 (June 2011), p. 58.

(43) وإلا لكان مجمل الخطاب الأكاديمي الهائل الذي يتناول هذه القضية وقضايا أخرى ذات صلة، والذي اجتذب بعضًا من أفضل الباحثين الدستوريين في الولايات المتحدة، غير ذي معنى وتلفيقًا من تلفيقات الخيال البشري.

إضافةً إلى ذلك، وفي ما يخصّ النظام الدستوري الأميركي أيضًا (الذي يُقدم للعالم دائمًا باعتباره مثالًا يحتذى للديمقراطية)[44]، فإنه لا يزال من غير الواضـــح ما إذا كان الفصل بين الســـلطات لم «يُدَمَّر» تحت وطأة السياســـة الحزبية. وكما رأى داريل ليفنســـن (Daryl Levinson) بحق، فإن فكرة المنافسة السياسية المتأصلة في بنية الحكومة الأميركية «غالبًا ما تصوَّر على أنّها العبقرية الفريدة للدستور الأميركي وأساس نجاح الديمقراطية الأميركية. بيد أن الحقيقة أقرب إلى العكس»[45]. ويؤكد ليفنســـن أن دينامية السياسة الحزبية «قد طغت على تصوّر ماديســـون» الخاص بالفصل بين الســـلطات منذ بداية الجمهورية الأميركيـــة تقريبًا، مجهضةً دينامية ذلك التصوّر الـــذي يقوم على افتراض أن الفصل بين الســـلطات وتوازنها كفيل بنيويًا بأن يطلق «طموحًا» سياســـيًا كي «يواجه طموحًا آخر». ويبدو أن القاضي جاكســـون (Justice Jackson) كان أول مـــن انتبه إلى أنه لا يمكن إلا لمراقب واهـــم أن يغفل عن أن الرئيس يرأس نظامًا سياســـيًا ونظامًا قانونيًا في الوقت ذاته وأن السياســـة الحزبية والمصالح «التي تكون أحيانًا أكثر إلزاميةً من القانون تمدّ ســـلطتها الفعلية إلى فروع من الحكومة غير فرعه، وأنه غالبًا ما قد يفوز، كقائدٍ سياســـي، بما لا يستطيع أن يتحكّم به بحسب الدستور»[46].

هكذا، تســـتطيع السياســـة أن تتجاوز القواعد الدســـتورية، بما في ذلك المنافسة الماديسونية بين فروع الدولة، إذا ما كان حزبٌ سياسي واحد يسيطر علـــى مجلس النـــواب ومجلس الشـــيوخ والرئاســـة. و«الاعتـــراف بأن هذه الديناميكيات تتحول من التنافسية عندما تكون الحكومة منقسمةً إلى التعاونية

---

(44) يكتب بروس أكرمان (Bruce Ackerman) متحدثًا عن «أمراض النظام الدستوري القائم شديدة الخطورة إلى درجةٍ لا يمكن تجاهلها»، فيقول إنّ «كفاح الديمقراطية الدستورية العظيم لن يشن في العراق وأفغانستان أو أي بلادٍ بعيدة بل قريبًا من الوطن، وسيكون كفاحًا روحيًا: هل سنظل نحتفي بتراثنا العظيم في وصلةٍ من مباركة الذات؟ أم سننظر بصورةٍ دقيقة إلى الوقائع الناشئة ونكون عند مستوى الحدث في سعيٍ إلى التجديد الدستوري؟». انظر: Ackerman, pp. 3 and 188.

(45) Daryl J. Levinson and Richard H. Pildes, «Separation of Parties, Not Powers,» *Harvard Law Review*, vol. 119, no. 8 (June 2006), p. 2313.

(46) مقتبسة في: المصدر نفسه، ص 2314-2315. وبخصوص الرئاسة الأميركية باعتبارها «فرعًا خطيرًا»، انظر أيضًا: Ackerman, *The Decline and Fall.*

عندما تكون موحدة، إنّما يثير الشكّ في كثير من الافتراضات المؤسسة لقانون الفصل بين السلطات ونظريته»، ذلك أنه عندما تكون الحكومة موحدةً، غالبًا ما تسير المنافسة السياسية «موازية للمسارات الحزبية أكثر من المسارات الفرعية»، الأمر الذي يخلق في الممارسة نظامَ فصلٍ إضافيًا على الأقل (وهي ممارسة لا تحسب حسابها نظرية الدستور الأميركي مطلقًا)[47]. إن آثار هذه الثنائية متعددة، كما يثبت ليفنسن، لكن هناك أثرين يستحقان التركيز عليهما. الأول هو أن الرؤساء يميلون إلى اكتساب سلطاتٍ كبيرة والتمتع بمساحاتٍ كبيرة من الحرية في عددٍ من القضايا السياسية في ظل حكومةٍ موحدة. وثانيًا، إن الكونغرس يميل إلى تفويض سلطات واسعة جدًا إلى التنفيذية بل وإلى رفع قيود صممت لكبح اجتهاد الهيئات التنفيذية حين تكون الحكومة موحدة. وفي بلد يسيطر فيه تقليديًا حزب الرئيس على مجلس النواب ومجلس الشيوخ معظم الوقت (على الأقل منذ عام 1832)، فإن ذلك لا يشجع على الالتزام بالنموذج الماديسوني[48].

بيد أن هذه وسواها من المشكلات الدستورية ليست قاصرةً على الولايات المتحدة. فلا توجد في الواقع أي دولةٍ قومية تكون فيها السلطة التشريعية هي الجهة الوحيدة التي تضع قواعد قانونيةٍ عامة. وبالعكس، فلا توجد أي دولةٍ تُمنع فيها السلطات التنفيذية والقضائية من وضع مثل تلك القواعد بصورةٍ صريحة، حيث تقوم هاتان السلطتان بوضع تلك القواعد لا على أساس اللوائح والأنظمة

(47) «باعتبار أن المنافسة الحزبية يمكن أن تؤدي إما إلى خلق المنافسة بين إدارات الحكومة أو إلى تحللها، اعتمادًا على ما إذا كانت الحكومة موحدةً أو مقسمةً حزبيًا، قد يدل ذلك على أن الولايات المتحدة ليس لديها نظامٌ واحد لفصل السلطات وإنما اثنان (على الأقل)». لم هذه الآلية «قدرًا كبيرًا من انتباه الباحثين القانونيين» أو «المحكمة العليا أو أي محكمةٍ فيدرالية» (التشديد لي). انظر: Levinson and Pildes, pp. 2315 and 2329.

(48) المصدر نفسه، ص2322، 2330-2331 و2341. يمكن القول، كما فعل حايك من منظورٍ مختلفٍ تمامًا، إن «تشريع الأحزاب يؤدي إلى تآكل المجتمع الديمقراطي. فالنظام الذي قد يجعل مجموعةً صغيرةً في وضع يمكنها من أن تأسر المجتمع إذا ما صادف أن كانت رمانة الميزان بين مجموعات متصارعة، وتستطيع انتزاع مزايا خاصة لدعمها حزبًا ما، هو نظام ليس له كبير علاقةٍ بالديمقراطية أو بـ'العدالة الاجتماعية'». انظر: Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, 3 vols., new pbk. ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), vol. 3: *The Political Order of a Free People*, p. 31.

الأساســية فحسب، بل بصورة مباشرة أيضًا على أساس الدستور(49). وفي أغلب الدول القومية، وبصرف النظر عن الأسئلة العميقة التي تثيرها الدولة الإدارية، فإن رأس السلطة التنفيذية مخولٌ بحكم منصبه بالتشريع في عددٍ من الأمور المتعلقة بالحرب والقوانين العرفية والضرورة الاقتصادية وأشــياء أخرى كثيرة، كل ذلك من دون تفويضٍ صريح أو ضمني من السلطة التشريعية. وفي الولايات المتحدة على ســبيل المثال، فإن الرئاسة «قد تحولت إلى نوع من الإمارة الاستفتائية ذات ميولٍ تسلطية إلى اســتخدام السلطة بصورة تعسفية وقاسية ومفخّمة للذات»(50). إلى ذلك، كثيرًا ما تتولى السلطة التنفيذية في أغلب الديمقراطيات الليبرالية وظيفة المحاكم، حيث تقوم الإدارة العامة على قانون إداري لا يقل قســرًا عن القانون المدنــي والجنائي. وكما هو الحال بالضبط مــع المحاكم التقليدية، فإن مكاتب الإدارة العامة، في نطاق اختصاصها، مخوّلــة حصريًا تقرير التجاوزات وتحديد عقوبــاتٍ معينة، على الرغم مــن حقيقة أن إحداها تســمى «قضائية» والأخرى «تنفيذية». وما تضعه الســلطات القضائية والتنفيذية يُســمَّى فــي العادة «قواعد تنظيميــة» و«لوائح»، لكن تلك القواعد واللوائح تمتلك في الواقع طبيعة القواعد العامة ذاتها التي تضعها الســلطة التشريعية(51). ويمكن تبرير هذا التوزيع للسلطة إذا كانت قدرة السلطات القضائية والتنفيذية على وضع القواعد العامة قد فوضتها بها الســلطة التشــريعية، غير أنه لا يبدو واضحًا على الــدوام أن الحال كذلك. ولا يبدو واضحًــا، حتى في حالة التفويض المُفترض، أيــن تقع بالضبط حدود الفصل بين اختصاصات كل طرف(52).

---

(49) Kelsen, p. 270.

(50) Robert A. Dahl, «On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States,» in: Robert H. Horwitz [et al.], eds., *The Moral Foundations of the American Republic*, 3rd ed. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1986), p. 249.

يضيف دال علاوةً على ذلك، لقد تعاون اللاعبون السياسيون الكبار كلهم، بما في ذلك الكونغرس والمحكمة العليا والأحزاب والناخبين وأكثر الطبقات السياسية نشاطًا وتركيزًا، في هذا التحول. أما أكرمان، فيقول: «بيد أنه في خلال قرنين من الزمان، أصبحت الرئاسة هي أكثر الفروع خطورة، ما يتطلب منا مراجعةً جوهرية لتفكيرنا وممارساتنا، وهو إصلاحٌ يمكن أن يأتي بعد فوات الأوان إذا جاء أصلًا». انظر: Ackerman, p. 15.

(51) Kelsen, pp. 257 and 270.

(52) Saunders, «Separation of Powers», and Wilson, «The Separation of Powers,» pp. 481-486.

كذلك، فإنَّ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية[53]. فالمحاكم تمارس وظيفةً تشريعية بحكم أهليتها لإبطال القوانين الدستورية والقواعد الإدارية المنظمة على أسسٍ متعددة تتراوح بين دواعي المصلحة العامة والضرورة المنطقية[54]. بل إنَّ المحاكم قد تبطل قوانين المجالس التشريعية على أساس أنها تخالف القانون أو الدستور، مع أن الدستور في جزءٍ منه تنتجه المجالس التشريعية ذاتها. كما أن المحاكم تسنّ قوانين عبر مبدأ السوابق القضائية، وهو قانون يقف على قدم المساواة مع القوانين التي تسنّها السلطة التشريعية (والتنفيذية).

تعد أهلية المحاكم لمراجعة التشريعات (والأوامر التنفيذية) مثالًا آخر على «التعدي الواضح على مبدأ الفصل بين السلطات»[55]. وما يعنيه هذا الفصل هو أن القضاة مستقلون وحمايتهم مضمونة في تنفيذ مهامهم، لكن دورهم في مراجعة عمل السلطة التشريعية «ينتهك المبدأ القائل بأنَّ لكل إدارة مجال عملها المستقل وحقّها في القيام بمراجعتها الخاصة في الأمور الدستورية»[56]. وتعني هذه الأهلية ببساطة أن المحاكم تستطيع التشريع، وهو ما تقوم به بالفعل، ويمكن هنا تحديدًا ملاحظة نوع من غياب الثقة في السلطة التشريعية[57].

يمكن، في الحقيقة، أن نتفهم تعبير المحاكم عن عدم ثقتها بالسلطة التنفيذية، فقد علّمنا التاريخ في كل مكان، خصوصًا في أوروبا، درسًا عالميًا: إن أي سلطةٍ تنفيذية بلا رقابة هي سلطة تعسفية منفلتة[58]. ومن الناحية التاريخية، كانت المحاكم قد وفرت خلال مرحلة الملكية الدستورية في أوروبا رقابةً مستقلة على سلطات الملك التنفيذية والتشريعية، لكنها عندما فقد الملك

---

(53) Lawson, pp. 1246-1247.

(54) Iain M. Stewart, «From 'Rule of Law' to 'Legal State': A Time of Reincarnation?» (Macquarie Law Working Paper; no. 2007-12, Australian National University, Canberra, 9-10 November 2007), p. 10.

(55) Kelsen, p. 269.

(56) Marshall, pp. 103-104.

(57) Kelsen, p. 281.

(58) انظر الإحالات في: Hansen, p. 509.

في النهاية سلطته التشريعية لمصلحة البرلمان، ظلت توفر هذه الرقابة كنوع من التقليد. ولعل هذه الاستمرارية في دور المحاكم الرقابي تعني ما يزيد كثيرًا على كونها مجرّد تقليد، فقد تكمن الإجابة الأكمل في الإرادة السيادية المطلقة التي هي نفسها الحكم الذي يعلو على أي حكم آخر، بما في ذلك حكم القانون. ونتذكر هنا أن الإرادة السيادية لا تعرف إلا ذاتها ولا تقبل مرجعية أخرى إلا نفسها[59]. وعندما يتغير تفكيرها، يتغير قانونها[60]. ويعني هذا أن وحدة الدولة كإرادةٍ سيادية تسمح لهذه الإرادة أن تُمثَّل حتى في موقع اعتباطي بالقوّة، ألا وهو السلطة التنفيذية. وسوف نعود لاحقًا إلى هذه القضية الخاصة بعدم التلاؤم بين هذا التمثيل الشامل للإرادة والحكم الديمقراطي.

غير أن هناك بعدًا آخرًا أقل شكلية وأكثر عمقًا لقضية الاستقلال القضائي، وهو بعدٌ وثيق الصلة بمفهوم الفصل. فكما أشار ميليباند (Miliband)، فإن الاعتبارات الاجتماعية ـ الاقتصادية تزيد من اعتماد السلطة القضائية على السلطات الأخرى وكذلك على اختلاطها بها. فالقضاة في المحاكم الابتدائية والعليا ليسوا مستقلين أبدًا عن عوامل مثل الطبقة والتعليم والمزايا والنقابات المهنية وأشياء أخرى كثيرة تساهم في تكوينهم الاجتماعي وولاءاتهم السياسية. وكما سنرى لاحقًا، فإن النظام التعليمي، وبالتالي أشكال المعرفة الاجتماعية والأكاديمية، لا ترتبط ارتباطًا وثيقًا فحسب بجهاز الدولة، بل تتشكّل ويُعاد تشكيلها بواسطة الدولة وإرادتها الوطنية[61]. وغني عن البيان أن القضاة، نظرًا إلى طبيعة مهنة القانون المحافظة بصفةٍ عامة وبالضرورة، يدعمون مصالح الدولة بصورةٍ روتينية، وهي غايتهم الأسمى. وما من نظام قضائي حديث يعمل خارج معايير الدولة القانونية والسياسية، بل يفرض هذا الولاء على

---

(59) انظر الجزء الفرعي الثاني من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(60) هذا هو السياق الذي كتب فيه حايك كتابةً ثاقبةً في كتابه *Law, Legislation, and Liberty*:
«تقوم الحضارة بدرجةٍ كبيرة على حقيقة أن الأفراد تعلموا كبح جماح رغباتهم تجاه أشياء معينة، والخضوع لقواعد السلوك العادل المعترف به على نطاق عام. بيد أن الأغلبيات [في الديمقراطيات الغربية] لم تتحضر في هذا الإطار، لأنهم لا يلتزمون بالقواعد»، بمعنى أنه لا توجد قواعد أعلى من إرادتهم ولا حتى قانون واحد. تحظى عبارة حايك بأهمية خاصة بالنسبة إلى أطروحاتنا في الفصلين التاليين. انظر: Hayek, pp. 3 and 7.

(61) انظر الجزء الأول من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

نفسه وعلى المواطن الذي «واجبه الأسمى هو تجاه الدولة»[62]. فإذا كانت الدولة تخدم أهداف النخبة المسيطرة، فإن القضاة ـ كمواطنين وبحكم ما يفترض أن يقوموا به كقضاة ـ يقفون في صف التصور الذي مفاده تفضيل التميّز ورأس المال والمِلكية، وبطبيعة الحال، فالدولة والقانون يقيدانهم.

لا يعني ذلك أن المحاكم لا تأخذ في الحسبان مآسي المحرومين في بعض الأحيان، لكن يعمل القضاة اجتهاداتهم، بنيويًا ونموذجيًا، في نطاق من الخيارات القانونية التي يحددها القانون سلفًا. وحتى حينما تشرِّع الدولة إجراءاتٍ قاسيةً أو جائرة، لا يتحتم على القضاة أن يطبقوا القانون فحسب، وهو لزام عليهم بصفتهم قضاة، بل يتحتم عليهم أيضًا إضفاء بنية من الشرعية على الدولة أثناء عملية تطبيق القانون ذاتها. ومن المعترف به أن الاستقالة من القضاء أو ممارسة الاجتهاد القضائي للتخفيف من وطأة بعض الآثار البغيضة التي يخلّفها القانون هي استثناءات نادرة وليست القاعدة، فقد أثبت القضاة، عمومًا وفي المتوسط، أنهم «جاهزون بشد أزر الدولة في مواجهة الخروج عليها»[63]. وسوف يتضح هذا الرأي مزيدًا من الوضوح عندما نناقش نظير هذا النوع من القضاء، ألا وهو القضاة المسلمين.

إن ترسُّخ القضاء في نظام الدولة يفسر أيضًا علاقته بالسلطة التنفيذية. ويستحيل الفصل الصارم بين السلطتين، لأن القضاء في الواقع يؤدي وظائفه بصفته منفذًا للقواعد القانونية العامة. ويجب أن نسلم بعملية تحديد الواجبات والحقوق، وهي جوهر الوظيفة القضائية، لكن سيادة السلطة القضائية تمتد إلى ما هو أبعد من ذلك. فهي لا تقرر في دعاوى الحقوق والواجبات فحسب، بل تنخرط أيضًا في تحديد الجرم وترتيب العقوبة[64].

إضافةً إلى ذلك، وكما ناقشنا سابقًا، قد تجري وضع اللوائح والعقود الإدارية ـ التنفيذية من جانب السلطة التنفيذية نفسها التي تعمل باستقلالٍ

---

(62) Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), p. 142.

حيث يقتبس من اللورد كبير قضاة إنكلترا.

(63) المصدر نفسه، ص 143.

(64) Kelsen, p. 273.

كسلطة تشريعية وتنفيذية في الوقت ذاته. وقد يتوقع المرء أن يُفصل في اللوائح الإدارية، عند حدوث تجاوزات، من جانب المحاكم العادية التي تحدد الانتهاك وتقرر العقوبة. بيد أن ذلك لا يجري دائمًا[65]، لأن السلطة الإدارية توجه التهمة وتحكم وتنفذ في الوقت ذاته، حتى في مجال العقود. فالتوزيع الملائم للسلطات في هذا السياق «لم يتحقق قطّ بصورةٍ كاملة» في الدولة الحديثة[66].

تتمحور الخصائص السابقة التي وصفناها في نقطتين رئيستيْن. الأولى أن السلطة التشريعية لا تضع كل القواعد العامة لنظام الدولة. وهي تسمّى مجالس تشريعية لمجرّد أنها هيئات متخصصة في وضع قواعد عامة. ثانيًا، إن جانبًا كبيرًا من تشريع القواعد العامة والمحددة إنما يجري خارج نطاق السلطة التشريعية، أي في إطار السلطتين التنفيذية والقضائية. من هنا، تتعرض منتجات السلطة التشريعية للانتهاك من جانب التشريع التنفيذي ـ الذي غالبًا ما يقيِّد القواعد التشريعية ويعيد تفسيرها ـ ومن جانب المراجعة القضائية التي تملك القدر ذاته من القدرة على إبطال قواعد وضعتها السلطة التشريعية. إن استقلالية السلطة التشريعية في الدولة القومية النموذجية واضحة، بيد أن استقلالها يجب أن يفهم بصورةٍ نسبية إلى حدٍّ بعيد وفي سياق البنية السياسية. وإذا ما كانت الإرادة السيادية مجسدةً في القانون، فإن السلطة التشريعية (الهيئة التي يفترض أن تشرِّع التعبير عن تلك الإرادة) ليست لسان حال هذه الإرادة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. ففي ظل هذا النظام من الإرادة السيادية، تصطبغ السلطة التنفيذية، على سبيل المثال، بثنائية متناقضة: التشريع وتنفيذ ما تشرّعه. وهي، في هذه الناحية، تشترك في أشياء كثيرة مع السلطة القضائية التي تمارس دورًا مشابهًا: فهي تخلق قواعد عن طريق مبدأ السوابق القانونية، وتبطل التشريع عبر المراجعات القضائية (وهو ما يسمّى «التشريع المعكوس»)[67] ثم تلتفت إلى إصدار الأحكام القضائية على أساس قانون من وضعها جزئيًا، وتتمادى بعدها كي تصدر العقوبات[68].

(65) Lawson, p. 1247.

(66) Kelsen, p. 277, and Vanderbilt, p. 95.

(67) Marshall, p. 108.

(68) Lawson, pp. 1248-1249, and Magill, «The Real Separation».
وفي مواضع أخرى في الكتاب.

مجمل القول، إن الممارسة وحتى النظرية الخاصة بالفصل تثيران تساؤلات عميقة. فإذا كانت المجالس التشريعية ممثّلةً للسيادة الشعبية والإرادة السيادية، فلماذا لا تكون هي المشرِّع الحصري للدولة؟ لماذا يسمح لهيئةٍ ما بالتشريع بينما تكون وظيفتها المعلنة هي تطبيق القانون؟ ولعل السؤال الأكثر أهمية هو: لماذا تُمنح سلطة التشريع لهيئةٍ تنفيذية هدفها المعلن تنفيذ القرارات القضائية؟ حتى لو قبلنا بالفكرة السائدة التي مفادها أنّ الفصل بين السلطات الثلاث ليس فصلًا بقدر ما هو وسيلة لمنع تركُّز السلطة في أي منها، كيف يمكن حتى لإجاباتٍ مرضية عن الأسئلة المطروحة هنا أن تزودنا بتفسيرٍ كافٍ لمشكلة تركُّز السلطة نفسها؟ فمن هذه الناحية، لا يعد توزيع السلطة التشريعية على ثلاث هيئات حلًا للمشكلة. ونتساءل، مرة أخرى: إذا كانت السلطة التشريعية كيانًا شرعيًا ومؤهلًا يعبر عن إرادة السيادة الشعبية، فلماذا تتنازل عن سلطاتها التشريعية لمصلحة هيئةٍ يُفترض أن تنفذ القرارات على أساس القواعد القانونية؟ من هنا، يمكن اعتبار نظرية منع تركيز السلطات نظريةً غير متماسكة. ذلك أنّها، بمنحها كثيرًا من السلطات إلى السلطة التنفيذية، عداك عن السلطة القضائية، إنما تعزز ما يناقض نيتها المعلنة: إذ تؤدي إلى تركيز قدر كبير من السلطة في يد السلطة التنفيذية[69]، مقلّصةً بذلك سلطات السلطة التشريعية. والسؤال الجوهري هنا هو: كيف يمكن أن يكون هناك حكمٌ للقانون إذا كان للسلطتين التنفيذية والتشريعية القدرة على تشريع قواعد عامة؟ ففي الحد الأدنى، يجب أن يوضع زَعْمُ حكم القانون محل تساؤل، ومعه زعم الديمقراطية[70]. ولعلّ أحدًا لم يدرك هذه المفارقة أكثر من هانز كلسن الذي يجب أن نقتبس منه هنا بإسهاب

(69) Vanderbilt, p. 95; Vile, pp. 385-420; Murray Dry, «The Separation of Powers and Representative Government,» *Political Science Review*, no. 3 (Fall 1973), pp. 82-83; and Peter L. Schultz, «Congress and the Separation of Powers Today: Practice in Search of a Theory,» in: Wilson and Schramm, eds., p. 190.

ومواضع أخرى من الكتاب، هذا على الرغم من توجه شولتس شديد التسامح.

(70) Stewart, p. 6; Charles M. Hardin, *Constitutional Reform in America: Essays on the Separation of Powers* (Ames: Iowa State University Press, 1989), and Dahl, «On Removing Certain Impediments».

كما هو مذكورٌ في الهامش التالي.

بسبب تعبيره اللاذع الاستثنائي كما بسبب الصلة المباشرة لما يقوله بموضوعنا في ما تبقى من هذا الفصل:

«إن مبدأ الفصل بين السلطات كما يُفْهَم حرفيًا أو كما يُفَسَّر كمبدأ لتقاسم السلطات ليس ديمقراطيًا في جوهره. فما يتماشى مع فكرة الديمقراطية، على العكس من ذلك، هو التصور الذي مفاده أنَّ كل السلطة يجب أن تكون مركزةً في الشعب؛ إذ يكون الممكن هو الديمقراطية غير المباشرة وليس الديمقراطية المباشرة، يجب أن تمارس السلطة كلّها؛ هيئة كلية واحدة ينتخب الشعب أعضاءها ويجب أن تكون مسؤولةً قانونيًا أمام الشعب. وإذا كان لهذه الهيئة وظائف تشريعية فحسب، فإن الأجهزة الأخرى التي تنفذ القواعد التي يصدرها الجهاز التشريعي يجب أن تكون مسؤولة أمام الجهاز التشريعي، حتى لو كانت هذه الأجهزة نفسها منتخبةً من الشعب أيضًا. إن الجهاز التشريعي هو الأكثر اهتمامًا بالتطبيق الصارم للقواعد العامة التي يصدرها. وضبط الأجهزة الخاصة بالوظائف التنفيذية والقضائية بواسطة الأجهزة الخاصة بالوظائف التشريعية يتماشى مع العلاقة الطبيعية القائمة بين هذه الوظائف. هكذا، تتطلب الديمقراطية أن يكون للجهاز التشريعي سيطرة على الأجهزة الإدارية والقضائية. وإذا ما كان دستورُ ديمقراطية من الديمقراطيات هو الذي يشترط فصل الوظيفة التشريعية عن الوظائف الخاصة بتطبيق القانون، أو ضبط الجهاز التشريعي بواسطة أجهزة تطبيق القانون، وخصوصًا تحكّم المحاكم بالوظائف التشريعية والإدارية، فإن ذلك لا يمكن تفسيره إلّا بالرجوع إلى أسباب تاريخية، في حين لا يمكن تبريره بوصفه عناصر ديمقراطية نوعية»[71].

---

(71) التشديد لي، انظر: Kelsen, p. 282.

انظر أيضًا: John Dunn, «Political Obligation,» in: David Held, ed., *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 24.

متحدثًا عن التجربة الدستورية الأميركية، يصرح دال بما يلي: «إن النظام المُحْكَم الخاص بالرقابة والتوازن المتبادل وفصل السلطات والفيدرالية الدستورية والترتيبات الدستورية الأخرى المتأثرة بهذه الأبنية والرؤى الدستورية التي تعكسها هو نظام معاكس لمبدأ الأغلبية، وللديمقراطية بهذا المعنى، وهو تعسفي وظالم في محافظتها على الحقوق... ما فعله واضعو الدستور في سعيهم إلى حماية الحقوق الأساسية فعليًا، كان تسليم المزيد من البطاقات في لعبة السياسة لأناسٍ مميزين أصلًا، في حين أعاقوا المحرومين من المزايا، أولئك الذين قد يتمنون تغيير الوضع القائم. ومن منظورٍ أخلاقي، تبدو النتائج تعسفيةً ومفتقدةً إلى تبريرٍ قائم على مبدأ». انظر: Dahl, pp. 235-236.

2 ـ نموذج الحكم الإسلامي

لم يكن ثمّة دولةٌ إسلامية قط. فالدولة شيءٌ حديث، وعندما أقول «حديث» فأنا لا أشير إلى فترة زمنية معينة في موضع معين من مسار التاريخ الإنساني. فالحديث هو بنيةٌ معينة من العلاقات التي تتميّز كظاهرةٍ فريدة. إنه خاصية معينة. ولذلك، فإن اللجوء إلى استعمالاتٍ مثل «الدولة الإسلامية» ـ ككيانٍ وجد في التاريخ[72] ـ ليس انخراطًا في تفكيرٍ ينطوي على مفارقة تاريخية فحسب، بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة و«أسلافها»، خصوصًا ما سميته «الحكم الإسلامي».

يقوم الحكم الإسلامي (الذي يوازي ما نطلق عليه اليوم اسم «الدولة») على أسس أخلاقيةٍ وقانونيةٍ وسياسيةٍ واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذريًا عن الأسس التي تدعم الدولة الحديثة. ففي الإسلام، تحلّ الجماعة (الأمة) محل شعب الدولة القومية الحديثة. والأمة شيء مجرد ومادي في آن معًا، لكنها في كلتا الحالتين محكومة بالقواعد الأخلاقية ذاتها[73]. وهي أيضًا، في شكلها المجرد، تشكيل سياسي محدود بمفاهيم أخلاقيةٍ ـ قانونية. وبصفةٍ عامة، فإن كل إقليم تُطبَّق فيه الشريعة كقانونٍ نموذجي يُعتبر مجالًا إسلاميًا، أو دار الإسلام[74]. وكلّ مكان لا تعمل فيه الشريعة، أو تُبْعَد فيه إلى مكانةٍ ثانويةٍ أو متدنية، يعد دارًا للحرب[75]، أي إقليمًا يحتمل خضوعه لعملية هداية أو تحوّل إلى الإسلام سلمًا أو حربًا. والهدف الأسمى لهذا التحول هو دفع غير المسلمين إلى قبول الشريعة الإسلامية[76]، وهي، أساسًا، مجموعة مبادئ

---

(72) انظر المقدمة من هذا الكتاب.

(73) عن الجماعة كبناءٍ محددٍ مخصوص، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 159-221.

(74) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، 8 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1939)، ج 8، ص 184، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر عبد القاهر البغدادي، أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، ص 270.

(75) أحمد بن علي بن ثعلب بن الساعاتي، مجمع البحرين وملتقى النهرين، تحقيق إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 794.

(76) أبو محمد محمود بن أحمد العيني، البناية في شرح الهداية، تحقيق محمد عمر، 12 مج (بيروت: دار الفكر، 1990)، مج 7، ص 100 - 101؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل =

أخلاقية مدعومة بمفاهيم قانونية. وهكذا، فإن حدود الأمة ومفهومها المحدِّد هما الشريعة. والإسلام يقوم أو يسقط على أساس الشريعة، إلا إذا انتزعت أحشاؤه وفُرِّغ من مضمونه.

وفي حين أن الدولة القومية هي غاية الغايات ولا تعرف إلا ذاتها، ما يجعلها ميتافيزيقيًا الأساس الأسمى للإرادة السيادية[77]، فإن الأمة وأعضاءها الفرادى وسيلةٌ لغايةٍ أعظم. ويتضمن هذا أن الأمة نفسها لا تمتلك السيادة ولا تمتلك إرادةً سياسية أو قانونيةً مستقلة، بالمعنى الذي يميّز الدولة الحديثة، فصاحب السيادة هو الله، والله وحده. وبالطبع، فإن الأمة كلها، كما يمثلها كبار فقهائها، تملك سلطة القرار، وهذا هو فحوى مبدأ الإجماع. لكن هذه السلطة هي سلطةٌ تأويلية، محكومةٌ بقواعد أخلاقيةٍ عامةٍ تتعالى على سيطرة الأمة، كما سيوضح الفصل الأخير في هذا الكتاب. وربما كانت هذه المبادئ اجتماعية في لحظة معينة من التاريخ، لكنها سرعان ما غدت تعبيرًا عن الإرادة الأخلاقية الإلهية. فقبل أن تكون السيادة الإلهية متعالية ومرتبطة بالعقيدة، كانت أخلاقية. وكتعبيرٍ عن هذه الإرادة السيادية، أفصحت الشريعة عن المبادئ الأخلاقية من خلال قانونٍ مبني أخلاقيًا.

تتكون الأمة، في تعريفها النموذجي، من مجموع المؤمنين المتساوين في القيمة، كمؤمنين، فلا يتمايزون أمام الله[78]. وإذا فضّل الله بعضهم على بعض،

= أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة، 19 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 14، ص 152؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 7، ص 440-441 و462، برهان الدين محمود بن أحمد المرغيناني، المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله، اعتنى بإخراجه وتقديمه نعيم أشرف نور أحمد، 25 ج (إسلام آباد: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية؛ جوهانسبرج: المجلس العلمي، 2004)، ج 7، ص 90، 94 و102.

(77) انظر الجزء الثاني من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(78) كما هو واضح، يمكن نقد هذه العبارة من منظورٍ ليبرالي - ديمقراطي، على الأقل في ما يخص وضع المرأة. غير أنّ من الممكن الردّ على ذلك بطريقتين. الأولى، هي أن النقد يفترض بصفةٍ عامة أن تطبيق الشريعة في الدولة القومية الحديثة يعبر عن طريقة عملها وما عبّرت عنه قبل الحداثة. وهذا افتراض خاطئ جدًا، حيث إن الشريعة قبل القرن التاسع عشر لا تشترك إلا بالقليل (إن كانت =

فإن ذلك لا يكون على أســـاس الانتماء إلى طبقةٍ أكثر قدرة أو إلى لون بشرةٍ

= تشترك في أي شيء) مع أشكالها المعاصرة التي أعادت الدولة القومية الحديثة تصنيعها. وثانيًا، يتجاهل النقد، حتى حين يكون واعيًا بالفرق النوعي بين الأشكال الحديثة وما قبل الحديثة للشريعة، نظام الرقابة والتوازنات الأنثروبولوجي/ الاجتماعي الذي يجعل وضع المرأة في الإسلام قبل العصر الحديث مفهومًا، بل ومثيرًا للإعجاب إذا ما قورن بأي نظام قانوني وثقافي معاصر، خصوصًا النظام الأوروبي. في حال فهم هذه الرقابة والتوازنات الأنثروبولوجية والاجتماعية جيدًا، ما يبدو اضطهادًا للنساء يكفّ عن كونه كذلك. وهذا لا يعني إنكار الطبيعة الذكورية للمجتمع الإسلامي قبل الحديث، بل يعني، ببساطة، التشكك في القراءة الحداثية للتاريخ، تلك القراءة التي تساوي الوضع الحالي للنساء المسلمات بقيمةٍ قانونية جُعلت جوهريةً في الشريعة في الماضي والحاضر. للمزيد عن هذه الموضوعات، انظر:
Hallaq, *Sharī'a*, pp. 184-196; Mary Ann Fay, «Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 1 (February 1997); Abraham Marcus, «Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in 18th Century Aleppo,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 26, no. 2 (1983); Haim Gerber, «Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 3 (November 1980); Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003); Madeline C. Zilfi, «We Don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century,» in: Zilfi, ed., Madeline C. Zilfi, ed., Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era, Ottoman Empire and its Heritage; v. 10 (Leiden; New York: Brill, 1997); Marie-Aimée Hélie-Lucas, «The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws,» in: Valentine M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder: Westview Press, 1994); Ronald C. Jennings, «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18, no. 1 (January 1975); Elyse Semerdjian, «*Off the Straight Path*»*: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Gender, Culture, and Politics in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008); Judith E. Tucker: *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998); «Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage,» *Journal of Family History*, vol. 13 no. 1 (March 1988), and «Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917,» *Arab Studies Journal*, vol. 4, no. 2 (Fall 1996); Margaret L. Meriwether: «The Rights of Children and the Responsibilities of Women: Women as Wasis in Ottoman Aleppo, 1770-1840,» in: Amira El Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, with a Foreword by Elizabeth Warnock Fernea, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), and «Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840,» in: Zilfi, ed., Women in the Ottoman Empire; Annelies Moors: «Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices,» in: Margaret L. Meriwether and Judith E. Tucker. eds., *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Social History of the Modern Middle East (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), and «Gender Relations and Inheritance: Person, Power and Property in Palestine,» in: Deniz Kandiyoti, *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, =

معين، بل على أساس درجة إيمانه أو إيمانها. وهكذا، فإن التميز في العلاقات الاجتماعيــة ـ أي التفاعل بين أفراد الأمة وكذلك علاقاتهم بالعالم الخارجي ـ إنما تحددها نوعية هذا الإيمان. بيد أن الأكثر أهميةً هنا هو العلم بأن الله هو صاحب الســيادة الأوحد في تحديد القيم الأخلاقية التي يقوم عليهما الإيمان. فالله هو غايــة الغايات، والوجود الدنيوي عرضٌ زائل وحقيقةٌ عابرة في نهاية المطاف، ويجب اعتبارها على الدوام جزءًا من سياقٍ كوني مبدع[79].

من هنا، تأتي الأمة ويأتي أفرادها قبل الســلطة التنفيذية، تاريخيًا ومنطقيًا على حد سواء، تمامًا مثلما تسبق الشريعة تلك السلطة التنفيذية على المستويين. ويلخص شــرمان جاكسون (Sherman Jackson) الأمر بصورةٍ جيدة عندما يرى أنّ تدخل الحكومة في المجتمع والقانون هو:

«الاستثناء وليس القاعدة. فالدولة (أي السلطة التنفيذية)، حتى باعتبارها مؤسســة تنفيذية، ليست مســتودع الســلطة الدينية. ولا يوجد الفرد من أجل الدولة. وعلى العكــس، فإن الدولة... هي التي توجــد لتعزيز رفاهية الفرد. والفرد الذي يسبق الدولة في الواقع، ليس مسؤولًا إلا أمام الله في المحصلة النهائية. وفي النهاية، لا تكــون الدولة مبررةً إلا بقدر ما تعزز جهد الفرد في طاعة الخالق وعبادته»[80].

= Gender, Culture, and Politics in the Middle East (New York: Syracuse University Press, 1996); Yvonne J. Seng: «Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Isküdar, Istanbul,» in: Mindie Lazarus-Black and Susan F. Hirsch, eds., *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*, Foreword by John L. Comaroff, After the Law (New York: Routledge, 1994), and «Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul,» in: Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, New Middle Ages; v. 6 (New York: St. Martin's Press, 1998), and Fariba Zarinebaf-Shahr: «Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century,» *in:* Sonbol, ed., *Women, the Family*, and *Crime and Punishment in Istanbul: 1700/1800* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2010).

(79) انظر النقاشات في الجزء الأول من الفصل الرابع والجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(80) Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihābal – Dīna l- Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996), p. 224.

لا أحتاج إلى القول إنني أتحفظ على استخدام جاكسون للفظ «الدولة» في السياق الإسلامي قبل الحديث، على الرغم من أن معنى لغته يظل واضحًا بجلاء. انظر أيضًا: H. A. R. Gibb, «Constitutional =

إن اللــه هو صاحب الســيادة لأنه يملك كلّ شــيء بالمعنــى الحَرْفي. والمِلكية البشــرية من أي نوع، بما فيها ملكية الأشياء التي لا يمكن المساس بها علــى الإطلاق، تعتبر مجرد ملكية مجازيةً وغيــر حقيقيةٍ في نهاية الأمر. وهي، في أفضل الأحوال، مشتقّة من الملكية الأصلية ذات السيادة[81]. (يفسّر هذا، على ســبيل المثال، تشريع الإسلام الاهتمام بالفقراء على أنه «حقٌّ لهم» في أموال الأغنياء[82]، حيث إن ثروة هؤلاء هي ملكٌ لله، ورحمة الله تنصب، أولًا وأساسًــا، على الفقراء واليتامى والمســتضعفين في الأرض)[83]. وإذا ما كان العالم المادي بأكمله مُشْــتقًا، فلا يمكن أن يمتلك أي شــكلٍ فعلي من أشــكال الملكية الأصلية، بما فيها امتلاك قانونٍ أو شرعية أخلاقية. فالله هو

= Organization,» in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a Foreword by Robert H. Jackson (Washington: Middle East Institute, 1955), p. 3, and Khaled Abou El-Fadl, «Islam and the Challenge of Democratic Commitment,» *Fordham International Law*, vol. 27, no. 1 (December 2003), pp. 14-19.

في كتاب سراج الملوك للطرطوشي، يعد الالتزام بالشريعة وتطبيق أوامرها أمرًا مسلمًا به إلى درجة أنه لم يُدرج في قائمة الصفات التي يجب على السلطان التمتع بها ليكون مؤهلًا، كحاكم عادل. وعلى جانب آخر، تحتل العدالة في فرض الضرائب مكانةً عالية في قائمة الفضائل. انظر: أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، في: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام، جمعها وقدم لها يوسف أيبش وياسوشي كوسوجي (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1994)، ص 301 - 309.

(81) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 296-297.

(82) القرآن الكريم: «سورة الذاريات،» الآيات 15 - 20، و«سورة المعارج،» الآيتان 24 - 25. يجب أن يقارن هذا بضعف سجل الدولة الحديثة في ما يخص الفقراء. «وهكذا، فبعد قرنين تقريبًا من الكفاح في سبيل قانون الفقراء، يظل الوضع القانوني للفقراء غير محدد،» انظر: Douglas E. Ashford, «Constitution of Poverty,» in: Rolf Torstendahl, *State Theory and State History*, SCASSS (London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1992), p. 166.

انظر أيضًا: Thomas W Simon, «The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal/ Communitarian Failing,» in: C. F. Delaney, ed., *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Studies in Social and Political Philosophy (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994).

(83) انظر الأثر الجمعي لهذه الآيات القرآنية: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيات 82 - 83، 215 و217 - 273؛ «سورة النساء،» الآيات 8 - 10؛ «سورة الإسراء،» الآية 26؛ «سورة الذاريات،» الآيات 15 - 19؛ «سورة الحديد،» الآية 5؛ «سورة المعارج،» الآيتان 24 - 25، و«سورة الضحى،» الآيتان 9 - 10. بالإضافة إلى ذلك، انظر الجزء الثاني من الفصل السادس والفصل السابع من هذا الكتاب.

الشــارع الوحيد، وهو وحده صاحب الســيادة والإرادة الســيادية. وإذا كانت الإرادة الســيادية في الدولة الحديثــة ممثلةً في القانون، فكذلــك إرادة الله السيادية. وبمنتهى البســاطة والوضوح، فإن قانون الله هو الشريعة. والشريعة هي الشــرعة الأخلاقيــة، تمثيلٌ لإرادتــه الأخلاقية التي هي الشــاغل الأول والأخيــر. وكل ما عدا ذلــك مجرد تفاصيل، بما في ذلــك الجزء الفني من القانون وأهمّ منه أي شــكل من الحكم السياســي الدنيوي. إن الشريعة، أي قانون الله وإرادته، تســبق أي شــكلٍ وكل شكلٍ من أشــكال الحكم منطقيًا وزمانيًا على حد سواء(84).

تتكــون الشــريعة من النظــام التأويلــي والمفهومي والنظــري والعملي والتعليمي والمؤسسي الذي اصطلحنا على تسميته القانون الإسلامي(85). وهي مشروع ضخم لبناء إمبراطورية أخلاقيةٍ ـ قانونية يمكن اختصار دافعها الأساسي والبنيوي في السعي المستمر إلى اكتشاف إرادة الله الأخلاقية. وسوف نتناول لاحقًا العلاقة الجدلية بين السوســيولوجي والميتافيزيقي، بين الأمة كمجتمع دنيوي وسعيها المســتمر إلى أن تتموضع في رؤيةٍ كونية أخلاقية. بيد أن هذه الواقعية في ما يخص العالم لطالما وضِعت في سياقٍ ميتافيزيقي، مثلما أن هذه الميتافيزيقا لطالما نقِشــت في واقعية الوجود الدنيوي. إن الفلســفة المتعالية (transcendentalism) التي أزعجت التجريبيين البريطانيين كانت لدى المسلمين، بمن فيهم نخبهم الفكرية، ضربًا من الفهم الشائع أو الحس السليم المطلق(86).

الآن، تكفي الفقرات الســابقة لحسم فكرةٍ معينة: لا يمكن أن يكون ثمّة إســلامٌ من دون نظام أخلاقي ـ قانوني مرتكز على بعد ميتافيزيقي؛ ولا يمكن أن يكون ثمّة مثل هذا النظام الأخلاقي من دون سيادةٍ إلهية أو خارجها؛ وفي

---

(84) Gibb, p. 3, and Jackson, pp. 217-224.

(85) يجد القارئ عن هذا في، انظر: Wael Hallaq: *Sharī'a*, and «Islamic Law: History and Transformation,» in: Michael Cook, General Editor, *The New Cambridge History of Islam*, 6 vols. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010), vol. 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Edited by Robert Irwin and William Blair.

(86) انظر، على سبيل المثال: Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover Publications, 1952).

الوقت نفسه، لا يمكن أن تكون ثمّة دولةٌ حديثة من دون سيادةٍ أو إرادةٍ سياديةٍ خاصةٍ بها، لأن أحدًا لا يستطيع، في تقديري، أن يزعم على نحوٍ معقول أن الدولة الحديثة يمكن أن تستغني عن خاصية الشكل الأساسية هذه، خاصية السيادة. وإذا صحّت كل هذه المقدمات، كما هو لازم، فإن الدولة الحديثة لا تستطيع أن تكون إسلاميةً إلا بقدر ما يستطيع الإسلام امتلاك دولة حديثة (اللهم إلا إذا أعيد اختراع الدولة الحديثة بالكامل، وفي هذه الحالة يجب علينا، كما يحق لنا إطلاق مسمى آخر عليها). وعلى الرغم مما قد يكون لهذه النتيجة من أهمية وقيمة أساسيتين، فإنها مجرد البداية لقصةٍ طويلة تنطوي على كثير من المضامين العميقة متعددة الأوجه.

يتعلق أحد تلك المضامين بالقدرات الدستورية للشريعة. فباعتبارها ممثلةً لإرادة الله السيادية، تنظم الشريعة مجال النظام الإنساني بأكمله، إما بصورةٍ مباشرة أو من خلال تفويض محدد جيدًا ومحدود. وفي حين تتحكم الدولة الحديثة بمؤسساتها الدينية وتنظمها، مخضعةً إياها لإرادتها القانونية[87]، فإن الشريعة تتحكم بالمنظومة الكاملة من المؤسسات العلمانية وتنظّمها. وإذا كانت هذه المؤسسات علمانيةً أو تتعامل مع ما هو علماني، فهي تقوم بذلك في إطار الإرادة الأخلاقية الرقابية الشاملة التي هي الشريعة. ولذلك، فإن أي شكل سياسي أو مؤسسة سياسية (أو اجتماعية أو اقتصادية)، بما فيها السلطات التنفيذية والقضائية، هي في النهاية خاضعةٌ للشريعة. ومن جهة أخرى، فإن الشريعة نفسها هي «السلطة التشريعية» بامتياز. وخلافًا للدولة الحديثة، ليس ثمة في الحكم الإسلامي ما يضاهي الشريعة في هذا المجال، وما من سلطة غيرها تستطيع التشريع حقًا. ولا توجد مراجعةٌ قضائية في الإسلام، ولذلك لا يستطيع القضاء المشاركة في التشريع بصورةٍ مباشرة، كما سنرى بتفصيلٍ أكثر لاحقًا[88]. وقد خولت الشريعة السلطة التنفيذية بالتشريع في مجالات

(87) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.], 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 56.

(88) بخصوص تطبيق القانون في الشريعة، انظر: Wael Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 166-174.

محددة ومقيدة، غير أن هذا الحق كان اشتقاقيًا وثانويًا وهامشيًا نسبيًا بالمقارنة مع الدولة الحديثة. وعلى هذه الأسس، كانت أشكال الحكم الإسلامي لترضي من حيث المبدأ نقد كلسن الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة. دعونا نقوم هنا بتأمّل بسيط: لو أن كلسن فهم الشريعة كنظام حكم من أسفلٍ إلى أعلى (وهو موضوعٌ نتناوله لاحقًا بشيء من التفصيل)، ولو استطاع أن يحرر نفسه من الافتراض المسبق بأن الشكل الديمقراطي الوحيد هو الشكل الغربي، كان سيعتبر النظام الإسلامي ديمقراطيًا من الطراز الأول، أو متفوّقًا على نظيره الغربي الحديث على الأقل[89]. لننظر في هذه القضية عن كثب، على الأقل في ما يخص الفصل بين السلطات، وبالتالي حكم القانون.

لتحقيق ذلك، لا بد من أن نفهم شيئًا حول طريقة أداء الشريعة وظيفتها وكيف عاشت بالفعل. ولسرد قصة الشريعة، يجب أن نبدأ من البداية، من العالَم الاجتماعي العام أو المشترك. يجب علينا أن نطرح السؤال: إذا لم تكن الشريعة من عمل الحاكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية (وهو ما استبعدناه بصورةٍ قَبْلية)، فما الذي صنعها ومَن؟ الإجابة هي أن الأمة، أي العالم الاجتماعي المشترك، أنتجت عضويًا خبراءها القانونيين، وهم أفرادٌ مؤهلون لإنجاز وظائف قانونية متعددة أسست في مجملها النظام الإسلامي القانوني[90]. لقد عاش فقهاء الإسلام قيم العالم الاجتماعي العام وقواعده وتحدروا في العادة من الطبقات الاجتماعية الدنيا والمتوسطة. وقد تحددت مهمتهم بتلك القواعد والقيم المستوحاة بقوةٍ من النزعة المساواتية المنتشرة في القرآن، بمعنى أنهم رأوا أنفسهم ونُظِرَ إليهم

---

(89) غير كافٍ أن نؤكد، ونكرر، ببساطة وجوب «تجاوز سؤال ما إذا كان الإسلام والديمقراطية متوافقين» انظر: Intisar A. Rabb, «'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq,» *Journal of Constitutional Law*, vol. 10, no. 3 (March 2008), p. 577.

ومواضع أخرى من المقال. فطرحنا ليس إلا وسيلة واحدة للبرهنة على هذا التوافق على الرغم من وجود طرائق أخرى. انظر أيضًا: Abou El-Fadl, «Islam and the Challenge of Democratic Commitment,» and Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Trans. Carol Volk (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), pp. 11-13.

(90) يجد القارئ عرضًا لنشأة الشريعة الباكرة وتكوينها، في: Wael Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law; 1 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005), and «Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a,» *Islamic Law and Society*, vol. 16, nos. 3-4 (November 2009).

باعتبارهم مدافعين عن المجتمع، مع إعطاء الأولوية للضعفاء والمحرومين[91]. وقد عبّروا عن إرادة الطبقات غير النخبوية ومطامحها، وتوسّطوا لها لدى أعلى السلطات. من هنا، برز الفقهاء والقضاة كقادة مدنيين وجدوا أنفسهم، بحكم طبيعة «مهنتهم»، مشاركين في الإدارة اليومية للشؤون المدنية. وقد شعروا بالمسؤولية تجاه البشر العاديين، وكثيرًا ما بادروا بالتحرك نيابةً عن المقهورين من دون التماسٍ رسمي من هذه المجموعات الاجتماعية أو أفرادها. وبحكم بيئتهم الاجتماعية، تقاطع مصير الفقهاء ورؤيتهم إلى العالم بصورة لا فكاك منها مع مصالح مجتمعاتهم. وقد مثلوا للعامة الأسوة الحسنة في التقوى والاستقامة والتعليم الراقي. ولم تجعلهم «مهنتهم» كحماةٍ للدين وخبراء في الشريعة ومثالٍ يحتذى للحياة الإسلامية الفاضلة الممثلين الأكثر أصالةً للعامة فحسب، بل جعلتهم أيضًا «ورثة الرسول»، كما شهد حديث نبوي مهم ونموذجي[92]. لقد كانوا ركن الشرعية والسلطة الدينية والأخلاقية[93].

أدّى هؤلاء، بصفتهم فقهاء، وظائف عدّة، تعليمية وتدريسية وقضائية ومتعلقة بمهمات الكاتب العدل. وفي ما يتصل بموضوعنا هنا، سنركز على وظيفتين فقط، هما وظيفة المفتي ووظيفة القاضي. ويعد الإفتاء، إضافةً إلى

---

(91) في هذا السياق، يمكن تقديم طرح آخر (فيبري ربما) يمثل حاشيةً على طرح هذا الكتاب، وهو أن الالتزام بالمبادئ الأخلاقية العامة والإصرار عليها قد لا يؤثر على السلوك الاجتماعي فحسب ولكن أيضًا على أنواع المؤسسات (المادية وغير المادية) التي يختار المجتمع تبنّيها وتأسيسها لنفسه. ويصبح هذا الطرح ضروريًا كمضادٍ للزعم بأن الاستعادة الأخلاقية (انظر الفصل الأول) مستحيلةٌ لأن مصدر كل القيم يقع حصريًا في نظام اجتماعي قائم. بهذا الزعم نعود إلى الموقف المتحيز المؤيد لضروب التمييز بين الحقيقة والقيمة، وما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

(92) أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن بن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (بيروت: عالم الكتب، 1986)، ص 72. وهكذا، كان الفقهاء والعلماء المسلمون هم «الناس» وليسوا فقط «جزءًا من 'نحن الشعب'» كما تصف انتصار الرب (Intisar Rabb) بحق وضعهم الراهن. انظر: Rabb, p. 577.

(93) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 1، ص 30 - 63، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 5 مج (طرابلس: دار الوعي، 2004)، مج 1، ص 21 - 50؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 24-30، و Hallaq: *Sharī'a*.

أشياء أخرى، وظيفةً اجتماعية ـ قانونية عليا بسبب الدور المحوري الذي أدّاه في التطور الباكر للشريعة والمساهمة المهمة التي قدّمها على طريق ازدهارها المتواصل وقدرتها علـــى التكيف عبر القرون وفي بقاع عديدة من العالم(94). كان المفتي، كقاعدةٍ عامة، خبيرًا قانونيًا خاصًا مســؤولًا قانونيًا وأخلاقيًا تجاه المجتمع الذي عاش فيه وليس تجاه الحاكم ومصالحه. وكان واجبه الأساس إصدار الفتاوى، أي إجاباتٍ قانونية شــرعية عن مســائل تُطْرَح عليه. وكانت استشـــارة المفتي مجانية، وهو مـــا يعني أن النصيحـــة القانونية كانت متوفرة بســـهولةٍ لكل الناس، الفقراء منهم والأغنياء(95). وكانت المســـائل التي تُطرح على المفتي ترد من أفراد المجتمع أو القضاة الذين يجدون صعوبة في الحكم فـــي بعض القضايا التي يتناولونها(96). وضروب الإحكام القانونية الأولى التي ظهرت في الإســـلام محصلة هذا النشـــاط في الســـؤال والإجابة. ومع مرور الوقت، جُمعت تلك الإجابات معًا وزيدت وصُنِّفت ثم انتقلت جيلًا بعد جيلٍ من خلال الذاكرة أو التدوين في «كتب الفقه»(97).

كان المفتي، في مواقـــف واقعيةٍ معينة، هو الذي يحدد القانون. ومع أن فتاويه لم تكن ملزمة، فقد أنهت كثيرًا من المنازعات في المحاكم، حيث كان يعتبر سلطة قانونية عليا(98). وكانت الفتاوى تُعتمد وتطبَّق في المحاكم بصورة

---

(94) Hallaq, *Authority, Continuity, and Change.*

(95) عن القواعد المنظمة لنشاطات المفتي، انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي، و Hallaq, *Authority, Continuity, and Change.*

(96) في الواقع، كان من واجب القاضي استشارة المفتي في المسائل الصعبة. انظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، 14 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 11، ص 395 - 400؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي عادل ومعوض عبد الموجود، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 9، ص 126 - 127، وعثمان بن عمر بن الحاجب، جامع الأمهات، حققه وعلق عليه أبو عبد الرحمٰن الأخضري (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2000)، ص 464.

(97) Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 174-208.

(98) انظر Wael Hallaq: «Iftāa and Ijtihadin Sunni Legal Theory: A Developmental Account,» in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick and David S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), and *Authority, Continuity, and Change.*

اعتيادية باعتبارها تعبيرًا رسميًا عن القانون. وحين كان أحد المتنازعين يخفق في الحصول على فتوى لمصلحته لم يكن على الأرجح يتوجه إلى المحكمة، بل يتنازل عن دعواه أو يلجأ إلى الوساطة الودية. ومع أنَّ المفتين ما كانوا يحضرون بأنفسهم في المحاكم على الدوام، فإنَّ ذلك لا يغير حقيقة أنهم كانوا يستشارون دومًا في القضايا الصعبة ولو كانوا يعيشون على مسافة أيامٍ عدة من المحكمة. فقد حدث مرارًا وتكرارًا أنَّ قاضيًا في القاهرة، على سبيل المثال، بعث برسالةٍ تحتوي على سؤالٍ إلى مفتٍ مقيم في الأندلس أو الشام مثلًا. وبعبارةٍ أخرى، لم تكن المحكمة تضع القوانين ولم تكن هي نفسها المرجع النهائي كما لم يكن المرجع سلطة تنفيذية ما. كان قانون المحكمة الإسلامية، كهيئةٍ قانونية، تحت السلطة الكاملة للخبراء القانونيين الخاصين، وهم المفتون والفقهاء الذين كانوا متضلّعين من الشريعة ومنشغلين بها، ومندمجين في مجتمعاتهم[99].

كانت سلطة الفتوى حاسمة. وإذا ما حصل واستُبعدت فتوى معينة، عادةً ما يكون السبب فتوى أخرى تطرح رأيًا أكثر إقناعًا وأشد حصافة. بعبارة أخرى، وبصيغةٍ معكوسة، كان من النادر أن يرفض القاضي فتوى مغلبًا عليها رأيه الشخصي ما لم يكن هو نفسه ذا مكانة فقهيةٍ أعلى من المفتي الذي طلب منه الفتوى (وفي هذه الحالة، لم يكن القاضي ليطلب الفتوى أصلًا). ما يعنيه هذا كله هو أن الفتوى كانت محصلة خبرة ومعرفة قانونية متقدمة، وكل ذلك قائمٌ على اهتمام عميق بالمجتمع ومبادئه الأخلاقية العامة، لا بدولةٍ أو بقانونٍ يأتي من أعلى إلى أسفل.

يفسّر الدور المحوري للفتوى في المحاكم الإسلامية سبب عدم الاحتفاظ بأحكام القضاة أو نشرها كما هو متبعٌ في محاكم القانون العام.

---

(99) Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Comparative Studies on Muslim Societies; 16 (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 135-151; Wael Hallaq: *Authority, Continuity, and Change*, pp. 2-23, 75-85 and 166-194, and «From Fatwās to Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law,» *Islamic Law and Society*, vol. 1, no. 1 (1994).

وبصفةٍ أعم: Masud, Messick and Powers, eds., pp. 3-26, and Tucker, *In the House of the Law*, pp. 1-36.

بعبارةٍ أخرى، فإننا لا نجد القانون في السوابق القانونية التي تصدرها المحاكم، بل في مجموعة المصنفات الفقهية التي نشأت أساسًا في الإجابات التي صاغها المفتون مدعومة بحجج كثيرة[100].

هكذا، كانت الفتاوى النابعة من عالم الممارسة القانونية لا أحكام المحاكم، هي التي تُجمع وتنشر، ولا سيما تلك التي كانت تحتوي على قانونٍ جديد أو تمثّل إحكامًا قانونيًا لمشكلاتٍ قديمة لا تزال على صلةٍ بالواقع. وعادةً ما خضعت تلك الفتاوى التي جُمِعَت لعملية تحريرٍ مهمة بحيث تناسب المحيط النصي للغة القانونية الاصطلاحية. وعند تحريرها وتجريدها، كانت الفتاوى تغدو جزءًا لا يتجزأ من مجموع الأفكار القانونية[101].

غير أن أغلب الأعمال القانونية الإسلامية لم يكتبها مفتون، بل كتبها مؤلفون ـ فقهاء اعتمدوا بدرجةٍ كبيرة على فتاوى المفتين البارزين. وامتد نشاط المؤلفين ـ الفقهاء من كتابة الأطروحة أو الرسالة القصيرة المتخصصة إلى تأليف مصنفاتٍ أكبر، عادةً ما كانت شروحًا مسهبةً على المؤلفات القصيرة[102]. وتلك المصنفات هي التي وفرت الفرصة للمؤلفين الفقهاء كي يصوغوا، كلٌ لجيله ومنطقته، متنًا قانونيًا مُعَدَّلًا يعكس الظروف الاجتماعية المتطورة وأحدث ما وصل إليه القانون كمجالٍ تقني. ومن الجدير بالذكر أيضًا أن الفتاوى التي شكلت لب الأفكار اللاحقة كانت تلك التي أجابت عن احتياجات معاصرة وحازت قبولًا عمليًا في آن معًا. أمّا تلك الآراء التي توقف استعمالها في التقاضي والممارسة فإمّا استُبعدت نهائيًا أو عُدَّت «ضعيفة»[103].

أصبح كثير من الأعمال التي وضعها و«نشرها» المؤلّفون ـ الفقهاء مراجع أساسيةً للقضاة الذين درسوها عندما كانوا طلابًا واسترشدوا بها عندما تولوا وظائفهم القضائية. ولأن سلطة القانون كانت ترتكز على آراء الفقهاء ورسائل

---

(100) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 178 and 381-382.

(101) عن هذه العملية، انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 194-208.

(102) عن دلالة التراث الخاص بكتابة الشروح والحواشي والملخصات، انظر: Wael Hallaq, «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no. 2 (1992), pp. 172 – 202.

(103) Hallaq, «From Fatwās to Furū».

المؤلفين ـ الفقهاء، فإنه لم يكن يفترض بالقاضي أن يبلغ المستوى ذاته من المعرفة القانونية المتخصصة إلا إذا كان هو نفسه مفتيًا أو مؤلفًا ـ فقيهًا في الوقت ذاته. ومعنى ذلك أنه كان في استطاعة الشخص المفتي أو المؤلف ـ الفقيه أن يعمل قاضيًا، أمّا القاضي الذي تدرب كقاضٍ فحسب فلم يكن بوسعه أن يعمل مفتيًا أو مؤلفًا ـ فقيهًا (أو مدرّسًا للفقه). بيد أن هذا يعني أيضًا أن المفتي والمؤلف ـ الفقيه والقاضي كانوا يقومون بوظائفهم المختلفة تحت سلطة الشريعة وليس تحت سلطة قانون الدولة أو نظام الدولة أو تشريعها. وكانوا يفعلون ذلك في عالمهم الاجتماعي ومن أجل ذلك العالم.

ثمّة نقطةٌ أخيرة تجدر الإشارة إليها، ألا وهي العرى الوثيقة التي لا تنفصم بين القانون والمجتمع (ويجب أن نبذل قصارى جهدنا لتجنب عرض الأمر بلغة «النظام الاجتماعي» و«النظام القانوني» لأن العلاقة التنافذية بين القانون والمجتمع تستعصي على أي تمييز ذي مغزى بينهما)[104]. وفي ما يتعلق بالممارسة القضائية، كان الخصوم والمتقاضون يقفون أمام القاضي من دون مراسم ويعرضون قضاياهم من دون الحاجة إلى وساطةٍ احترافية، إذ ليس في الشريعة محامون. كان المتقاضون يتحدثون بصورةٍ غير رسمية من دون أن يعيقهم أي شيء مما نجده في الضبط الصارم للمحاكم الحديثة (بل إنّ فكرة ازدراء المحكمة، تلك الفكرة الانضباطية إلى أبعد حد، لم يكن لها وجود)[105]. وكانوا يعرضون قضاياهم كما يعرفون، من دون لغة اصطلاحية. وكان ذلك ممكنًا لأنه لم تكن في نظام العدالة الإسلامي فجوة بين المحكمة كهيئةٍ قضائية والمتقاضين، مهما كانوا معدمين اقتصاديًا أو محرومين تعليميًا. بيد أن غياب تلك الفجوة لا يرجع بالكامل إلى المحكمة والقاضي فحسب،

---

(104) المقابلة مع الدولة الحديثة هنا مفيدةٌ بشدة. فكما أشار كلسن، لا يوجد سببٌ لافتراض وجود نظامين منفصلين، أحدهما خاص بالدولة والآخر بنظامها القانوني. يقول كلسن: «يجب أن نعترف بأن التجمع الذي ندعوه 'الدولة' هو نفسه النظام القانوني الخاص بها». انظر: Kelsen, pp. 182 and 207.

وتعتبر هذه المقابلة مفيدةً، لأن «القانون» في الإسلام ظاهرة اجتماعية في الأساس وليست سياسية. فهو مرتبطٌ بالمجتمع وليس بـ«الدولة»، بصرف النظر عن تعريف «الدولة».

(105) حول معنى ازدراء المحكمة في الشريعة، انظر مناقشةً توضيحية لذلك في: Galal H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Studies in Middle Eastern History; 4 (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), pp. 40-41.

حيث يجب أن نقر بفضل المتقاضين أنفسهم بالدرجة نفسها. فخلافًا للمجتمع الحديث المعزول عن المجال القانوني بصورٍ عدة، كان المجتمع المسلم ما قبـل الحديث مرتبطًا بنظام القيم الشـرعي بقدر ما كانت المحكمة نفسـها متجذرةً في العالم الأخلاقي للمجتمع. ومن الملامح البارزة لذلك المجتمع أنـه كان يعيش الأخلاق القانونية والقواعد الأخلاقيـة القانونية، لأنها كانت تشكّل الأسس الدينية وسنن السلوك الاجتماعي. ومن الواضح كل الوضوح أن القانون الأخلاقي للمجتمعات الإسـلامية ما قبـل الحديثة كان تراثًا حيًا ومَعِيشًا.

لمّا كان القانون تراثًا مَعِيشًا وحيًا، فإن الناس كانوا يعرفون ما القانون. بعبارةٍ أخرى، كانت المعرفة القانونية واسعة الانتشار ومتاحةً بفضل المفتين والفقهـاء الآخرين الذين كانوا مسـتعدين لمنحها مجانًا وربما في أي وقت أراد شـخص ما الحصول عليها. هكـذا، كان المحرومون يعرفون حقوقهم قبل الذهاب إلى المحكمة، وذلك ما يفسـر فوزهم في أغلب القضايا التي كانوا مدعين فيها. فمستشـاروهم لم يكونوا محاميـن يتكلمون لغةً مختلفة وغير مفهومـةٍ، ولا مهنيين نخبويين يتقاضون أجـورًا مرتفعة تجعل تكلفة التقاضي واسترداد الحقوق في أغلب الأحيان مماثلة لقيمة الأمر الذي يدور حوله التقاضي[106].

---

(106) Hallaq. *Sharī'a*, pp. 164-176.

تلاحظ نيللي حنا (Nelly Hanna) التي درست المحاكم العثمانية في القاهرة أن «إجراءات محاكم القاهرة كانت بسيطةً وسهلة الفهم. كانوا عمومًا يصدرون الأحكام ويوثقون الوثائق في اليوم نفسه الذي تُقدَّم فيه القضايا أو الوثائق، وهو ما لا يمكن تصوره اليوم. ويبدو أن الناس كانوا يفهمون حتى المبادئ المحلية للمذاهب الفقهية الأربعة. ما نراه اليوم مجال علم مخيف ومتخصص - كضروب التميز المتعددة بين المذاهب الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية في أمور الأحوال الشخصية والمعاملات - يبدو أنها كانت معرفة شائعة في ذلك الوقت. لم يكن من غير المعتاد أن يشتري شخص بيتًا في يومٍ بحسب المذهب الحنبلي، ويتزوج في اليوم التالي بحسب الفقه المالكي أو الشافعي. كان البشر يختارون عن قصدٍ ذاك المذهب الذي يحمي مصالحهم في حالةٍ أو معاملةٍ معينة من خلال تقويم الاختلافات المخصوصة بين المذاهب». انظر: Nelly Hanna, «The Administration of Courts in Ottoman Cairo,» in: Nelly Hanna, ed., *The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present* (Cairo: American University in Cairo Press, 1995), p. 53.

قارن بين هذا وحال المحاكم المدنية في الولايات المتحدة اليوم على سبيل المثال. انظر في هذا =

بيد أن انتشـــار القواعد الأخلاقية القانونية والمعرفـــة القانونية في عالم الإســـلام الاجتماعي نجم أيضًا عن تـــراثٍ متراكم منقولٍ من جيلٍ إلى جيل، عززته في كل مرحلة مشاركة نشطة لطلاب القانون الطموحين، وكبار المفتين وصغارهم، والأئمة، والنصائح التي كان يعطيها القضاة وذوو العلم الآخرون من حينٍ إلى آخر عندما كانوا يزورون معارفهم أو يســـيرون في الشـــوارع أو يتســـوقون في الأســـواق. وحين كان الناس العاديون يمثلون أمام المحكمة، كانـــوا يتكلمـــون لغةً «قانونيـــةً» مفهومـــة للقاضي مثلما كانـــت لغة القاضي «الأخلاقية» المحلية مفهومة للناس. وإلى حد بعيد، لم يكن هناك انفصال بين القواعـــد القانونية والأخلاق الاجتماعيـــة، إذ اعتمدت كل منها على الأخرى ودعمتهـــا في الوقت نفســـه. وبقدر ما كانت المحكمة الإســـلامية مؤسســـةً اجتماعية وقانونيةً، فإنها كانت أساسًا نتاج المجتمع نفسه الذي كانت تخدمه وتعمل بين ظهرانيه.

صحيح أن الشـــريعة كان ينتابها تجاه السلطة السياســـية التنفيذية بعض التوجس (أو «غياب الثقة» على حدّ تعبير اللغة الدســـتورية الأميركية)، بيد أن ذلك يشـــهد لقدرتها على التزام الـــولاء للمجتمع والأخـــلاق حيث عملت وعاشـــت. وليس من قبيل المبالغة على الإطلاق أن نقول إنّ الشريعة نشأت وفقهاءها في وسط المجتمع وتواصلت خدمة المجتمع إلى أن انفصمت عرى الشريعة بصورةٍ فعلية. وحين كانت الشـــريعة تتعاون مع السلطات السياسية، كانـــت تقوم بذلك كوســـيطٍ بين تلك القوى والعامة مع حرص شـــديد على مصالح الناس. وحين كانت النخبة السياسية تستغل الشريعة لخدمة أغراضها، كانت تفعل ذلك وفق قواعد الشـــريعة لا وفق قواعدها هي. وما من شك في أن تلك النخب كانت مقيدة بالشـــريعة حين كانت تشـــرع في مغامراتها(107). فالشريعة لم تكن قانون الأرض فحســـب، بل قانون السماوات أيضًا وكل ما يقع بينهما، بما في ذلك السياسة والحكم.

= السياق: Rebecca Kourlis and Dirk Olin, *Rebuilding Justice* (Denver, Colo: Fulcrum, 2011).

(107) Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts; v. 16 (Leiden; New York: Brill, 1997); Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*, and Hallaq: *The Origins and Evolution*, pp. 178-193, and *Sharī'a*, pp. 146-158 and 197-221.

إذا كانت «السلطة التشريعية» في الإسلام متجذرةً بالكامل في قانونٍ إلهي قائمٍ على أســس اجتماعية (وما من تعارض هنا)، وإذا كانت الشريعة «سلطة تشــريعية» مستقلة، فكيف كانت علاقتها بالســلطة القضائية؟ قبلِ الإجابة عن هذا التساؤل، يجب أن نلاحظ أن الحكم في المنازعات كان مهمةً واحدةً فقط مــن المهمات التي كانت تقوم بها محاكم الشــريعة وقضاتها. فالقاضي، مثل المفتي، كان عضوًا في المجتمع الــذي كان يخدمه[108]. وقد تدرب على يد أساتذة القانون ـ المفتين[109] وانتمى إلى طائفة العلماء، وهي «الطبقة» العلمية الدينية التي نشــأت من وســط المراتب الاجتماعية العاديــة. ويصر القانون الإســلامي نفســه على أنَّ القاضي، كي يكون مؤهَّلًا لمنصبه[110]، يجب أن يتدرب على الشــريعة ويكون على ألفة عميقة بالعوائد المحلية وطرائق حياة المجتمــع الذي يخدمه[111]. وكان القاضي، بمســاعدة أعوانه، مســؤولًا عن الإشراف على أمور كثيرة في حياة المجتمع. فكان يُشرف على بناء المساجد والشــوارع وأسبلة الشرب والجســور. وكان يراقب، هو أو مندوبوه، المباني الجديدة أو التي تُهْدَم، والعمل في المستشفيات، والمطابخ العامة، والأوقاف (التي كانت تمثل بين 40 في المئة و50 في المئة من مجمل الملكية العقارية

---

(108) حتى القرن السابع عشر في الإمبراطورية العثمانية وبداية القرن التاسع عشر في كل مكانٍ آخر تقريبًا، كان القضاة ينتمون، من حيث الأصل الاجتماعي، إلى المنطقة أو المقاطعة التي تُعْقَد فيها محاكمهم. وحتى بعد القرن السابع عشر، كان معظم القضاة العثمانيين العاديين الذين غالبًا ما يطلق عليهم اسم النواب، يخدمون في مسقط رؤوسهم، ولم يكونوا يتناوبون العمل في أنحاء الإمبراطورية كما كان الحال مع القضاة الأعلى درجة.

(109) كانت مؤهلات المفتي العلمية والقانونية على مستوى يسمح له بأن يصبح أستاذ شريعة وفقه. انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 173-174.

(110) عن الصفات التي يجب على الفقيه أن يمتلكها حتى يكون مؤهلًا كقاض، بما في ذلك عدالته واستقامته الأخلاقية، انظر: الكاساني، ج 9، ص 93؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق طارق السيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 479؛ تقي الدين أبو بكر بن محمد الحصني، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، 2 مج (سورابايا: مطبعة الهداية، [د. ت.])، ص 267؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، شرح فتح القدير، 10 مج (بيروت: دار الفكر، 1990)، مج 4، ص 255، وابن قدامة، المغني، ج 11، ص 380 - 384. وعن عدالة موظفي القاضي (موظفو المحكمة، وخاصة الكاتب)، انظر: ص 428 - 429 من المغني.

(111) ابن قدامة، ج 11، ص 378، وابن الهمام، ج 8، ص 259 - 260.

فـي أغلب البلـدان الإسـلامية)[112]. وكان يراقب رعاية الأوصيـاء لليتامى والفقراء، وكان هو نفسـه وكيل النسـاء في الزواج حين لا يكون لهن أقارب قادرون على العمـل كأوصياء ذوي أهلية قانونية[113]. وإضافةً إلى ذلك، كان القاضي يقـوم في ظروفٍ كثيرة بدور المُحكّم في قضايا ليسـت ذات طبيعةٍ قانونيـةٍ بحتة. فعلاوةً على الحكم في المنازعات وإجراء الصلح بين الأزواج والزوجات، كان يسـتمع، على سـبيل المثال، لمشـكلات تفـرّق الأقارب والأصدقاء الذين لعلهم لم يكونوا بحاجة إلى أكثر من رأي من شخص ليس طرفًا في تلك الأمور. بل إن المحكمة الإسـلامية كانت المكان الذي تسجَّل فيه المعاملات المهمة بين الأفراد، كبيع البيوت أو تفصيلات أملاك شـخصٍ متوفّى أو عقد شراكةٍ بين التجار[114].

يماثل ذلك في الأهمية السـياق الاجتماعي الذي كان يعمل فيه القاضي ومحكمته. ولطالما سـعى القضاة إلى فهم السياق الاجتماعي الأوسع الذي يكتنـف الأطراف المتقاضيـة، وغالبًا ما حاولوا حـلَّ المنازعات آخذين في حسبانهم جملة العلاقات الاجتماعية الحاضرة والمستقبلية للمتنازعين. وعلى نحـو ما يفعل المُحكّمـون، وبخلاف قضاة العصر الحديـث، حاول القضاة جاهديـن، وحيثما أمكنهـم، أن يمنعـوا انهيار العلاقات حفاظًـا على واقع اجتماعـي يمكن فيه للأطراف المتقاضية أن تعيـش معًا بوئام، خصوصًا أنها غالبًا مـا كانت تأتي من الجماعة الواحدة ذاتها[115]. واسـتوجب هذا العمل

---

(112) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 401-404; Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 69-100; Amy Singer, *Charity in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 90-113, and Michael Bonner, Mine Ener and Amy Singer, eds., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East (Albany: State University of New York Press, 2003), and Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Studies in Islamic Law and Society; v. 11 (Leiden; Boston: Brill, 1999).

(113) ابن الهمام، ج 8، ص 313 - 314، وابن قدامة، ج 11، ص 378 - 379.

(114) حول طبيعة سجلات المحاكم، انظر: Wael Hallaq, «The Qāḍī's Dīwān (sijill) before the Ottomans,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61, no. 3 (1998).

(115) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 164-176; Lawrence Rosen: *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), and «Justice in Islamic =

القضائي أن يكون القاضي محيطًا بتاريخ العلاقات (والصلات) بين المتنازعين ومستعدًا لاستقصائها(116). فلم تكن المحاكم الإسلامية ملتقىً قانونيًا فحسب، بل كانت كذلك موقعًا أنثروبولوجيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا(117). وبفضل تكاليفها القليلة بصورةٍ لافتة (إذ لا تمكن مقارنتها بالتكاليف الباهظة للتقاضي في المحاكم الحديثة)، وفي ضوء طبيعة المفهوم الإسلامي للعدل، كانت المحكمة متاحةً بدرجةٍ كبيرة، موفرةً مجالًا للفقراء كما للأغنياء من المسلمين(118) ورجالًا، بل ولليهود والمسيحيين (أي «الأقليات» التي غالبًا ما كانت تفضل المحكمة الإسلامية على محاكمها الملّية)(119).

من المهم أن نعي أن القانون الذي كان يطبّقه القاضي نتاج مشروع تأويلي تراكمي ممتد عبر القرون اضطلع به الفقهاء أنفسهم، كمؤمنين أفراد وكأعضاء في الأمة على السواء(120). فقد طوروا مناهج للتفكير في القانون وتفسيره عُرفت بـ«أصول الفقه»، وهي متنٌ نظري يجمع في خليطٍ منهجي

Culture and Law,» in: R. S. Khare, ed., *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999), pp. 39-40. =

(116) Peirce, *Morality Tales*; Richard T. Antoun, «The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Traditions: A Jordanian Case Study,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 4 (December 1980), and Rosen: *The Anthropology of Justice*, and «Justice in Islamic Culture».

(117) Peirce, *Morality Tales*.

(118) حول وضع المرأة الاجتماعي ـ القانوني في المجتمعات الإسلامية قبل الحديثة، انظر المصادر المذكورة في هامش رقم 78 من هذا الكتاب.

(119) انظر: Najwa Al-Qattan: «Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775–1860,» (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1996); «Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, no. 3 (August 1999), and «Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 44, no. 3 (2002), and Ronald C. Jennings: *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 18 (New York: New York University Press, 1993), and *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, Analecta Isisiana; 39 (Istanbul: Isis Press, 1999).

(120) حول كيفية تطور الفقه والأدوار الفقهية المتعددة في هذا التطور، انظر: Wael Hallaq: *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 7-37, and *Authority, Continuity, and Change*.

مجموعـــة من العلوم المتقدمـــة، مثل المنطق وعلم الـــكلام واللغة وعلومها ونظريـــات التأويل العقلية والنصيـــة والحجج القانونيـــة وموضوعات أخرى كثيرة[121]. واستنادًا إلى هذه النظرية والمبادئ التي قدمتْها، عمد هؤلاء الفقهاء الذين حققـــوا أعلى المعايير الفكريـــة (وكانت متعددة فـــي كل عصر)، إلى اســـتخدام هذه المَلَكات للوصول إلى حلولٍ لمشـــكلاتٍ قانونية تتراوح من قضايا «العبادات» والمواريث إلى أمورٍ مســـاويةٍ لها في التركيب والتعقيد مثل العقـــود والتعويض عن الأضرار. وقد مثلت هذه المناهج التأويلية التفســـيرية أدوات لـ«الاجتهاد»، وهو عمليات الاستدلال الإبداعي التي يستعملها الفقيه المبـــرِّز للوصول إلى أفضل تخمين لمـــا يعتقد أنه القانون فـــي حالةٍ معينة. وباستثناء بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المحكمة التي تشتمل على أحـــكامٍ واضحة ومحددة، فإن ما بقي من القانون كان نتاجًا للاجتهاد. هكذا، فـــي حين اعتُبِرَت بعـــض الأحكام النصيـــة المُحْكَمة ثابتةً، وبالتالي ليســـت موضوعًـــا للاجتهاد (لأن العقل لا يدرك أي معنى آخر للغة المســـتخدمة في تلـــك الأحكام)، كان الاجتهاد ينطوي على ضروب الاســـتدلال وكان مجالًا للظنيات[122].

لهذا الســـبب، فإن أغلب أحكام الشـــريعة وقواعدها هي، إلى حد بعيد، منتـــوج الاجتهاد، وهو مجـــال للتأويل يعتمد على الظنّ. ويســـتطيع كل فقيهٍ متمكن ممارسة الاجتهاد، وقد يصل اثنان أو أكثر إلى نتائج مختلفة للمشكلة نفســـها. ولا يعلم إلا الله من هو المجتهد الذي أصاب الحق. وقد أدت هذه النسبية الكبيرة إلى القاعدة المشهورة «كل مجتهدٌ مصيب»، وهي قاعدة ثبتت قيمتها العملية واصطبغت بشيءٍ من القداسة[123].

أعطى الاجتهاد للفقه الإســـلامي كذلك إحدى صفاتـــه المميزة. فلكل حادثةٍ أو قضية، ولكل مجموعةٍ مميزة من الحقائق، يمكن أن يكون هناك من

(121) Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 125-153.

(122) المصدر نفسه، ص 82 - 124، و Bernard Weiss, «Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād,» *American Journal of Comparative Law*, vol. 26, no. 2 (Spring 1978).

(123) Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 155-156.

رأيين إلى عشـرة أو أكثر مـن الآراء الحصيفة، كلٌّ منهـا يتبنّاه فقيهٌ مختلف لكنهم ينتمون جميعًا إلى المدرسـة نفسـها (أي إن التفكير بتلك الآراء يقوم على أساس مجموعة مشتركة من المبادئ التي تعطي المدرسة هويتها كمنهجية «قانونيـة» أو نمط تفكيرٍ معين في القانون الأخلاقـي)[124]. بعبارة أخرى، لا يوجـد رأيٌ فقهي واحد يتصف بالاحتكار أو الحصرية، كما هو حال القانون الـذي تضعه الدولة الحديثـة (ما يعني أيضًا أنه كان من المسـتحيل في هذا النظام أن تصبح السلطة التشريعية «منفلتة» أو «متسلطة»، وعلى نحو ما تخوَّف واضعو الدسـتور الأميركي أن يغدو عليه الكونغرس)[125]. فالفقه الإسـلامي يتصـف بالتعددية القانونية، ليس لأنـه يعترف بالأعـراف المحلية ويأخذها بالاعتبار ويحملها محمل الجد فحسـب، بل أيضًا لأنـه يطرح مجموعةً من الآراء على أسـاس منظومة واحدة من الحقائق نفسـها[126]. وقد أعطت هذه التعددية للقانون الإسلامي ثلاثًا من صفاته الجوهرية. فقد زودته، أولًا، بقدرٍ كبير مـن المرونة والقدرة على التكيف فـي إدارة مجتمعات وأقاليم مختلفة جذريًا، من المغرب إلى أرخبيل الملايو، ومن بلاد ما وراء نهر سـيحون إلى الصومال. وثانيًا، اشتملت هذه التعددية على بنيةٍ فقهيةٍ داخلية سمحت لمواد الفقـه أن تتعرض لتغيير متدرج عبر القرون مما مكنه من اسـتيعاب تطوراتٍ جديـدة في الحياة الاجتماعيـة والاقتصادية[127]. وأخيرًا، فقد عكسـت هذه التعدديـة الكبيرة فـي الآراء القانونية عبر الزمان والمـكان التنوع اللامتناهي للاهتمامات والمصالح المجتمعية، خصوصًا ما يتعلق منها بالنظام الاجتماعي

---

(124) Wael Hallaq, «From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation,» *Islamic Law and Society*, vol. 8, no. 1 (2001).

(125) James McClellan, *Liberty, Order, and Justice: An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*, 3rd ed. (Indianapolis: Liberty Fund, 2000), pp. 337-341.

(126) عادةً ما تسبب هذه الخاصية الحيرة أو حتى عدم الفهم عندما تُشرح للقانونيين الغربيين، ذلك أنّ مبدأ التعدد القانوني (الذي يشتمل على تعدد الأصوات الفقهية) غير مألوف في القانون الحديث الموحد والمطلق. وحول كيفية تطبيق ذلك في الواقع، انظر: Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 121-165, and Jackson, *Islamic Law and the State*.

(127) Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, and Baber Johansen, «Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent,» in: Chibli Mallat, ed., *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies* (London; Boston: Graham and Trotman, 1993).

العـــام. وكان هذا التمثيل «الشـــعبي» الذي هو في مصلحة الشـــعب بصورةٍ حاسمةٍ، قانونيًا وسياسيًا في الوقت ذاته، لأن إرادته المُعَبَّر عنها قانونيًا كانت أيضًا ملزمةً سياســيًا للحاكم في تعاملاته مع السكان المدنيين. وهذا القانون هـــو الذي كان القضاة يطبقونه، ولم يكن مـــن صنع الدولة أو قلّة من الفقهاء المبرِّزيـــن، بل منظومةً وضعها المئات من المتخصصين الراســخين اجتماعيًا الذين ازدهروا عبر الزمان في أقاليم متباعدة ثقافيًا.

لم يكن القضاء الإسلامي مكرَّسًا إذًا لتطبيق قانون حددته القوى المسيطرة في دولةٍ أو حدَّده حاكم متعجرف، بل مكرّسًـــا لحماية الشـــريعة التي اهتمامها الأول تنظيـــم العلاقـــات الاجتماعية والاقتصادية على أســـسٍ أخلاقية. وكانت الشـــريعة قانون الناس، كما ساعدت بالقدر نفســـه في تقييد الحاكم في معاملته لشـــعبه. ومع أن المجتمع والشـــريعة هما مصـــدر قيم الفقهـــاء والقوانين التي يطبقونها، فإن هؤلاء أنفسهم يعينهم الحاكم الذي يستطيع إعفاءهم من مناصبهم وتحجيم نطاق سلطاتهم (بمعنى حصرهم في الحكم في منازعاتٍ خاصة بقانون الأسرة أو القانون الجنائي أو العمل في منطقةٍ معينة أو جزءٍ من مدينة،... إلخ)[128]. لكن الحاكم لم يكن له أي دورٍ على الإطلاق في عمل القاضي منذ تعيينه حتى إعفائـــه من منصبه. فقانون المحكمة وإجراءاتهـــا كانت من اختصاص القاضي، واختصاص القاضي كان بأكمله تطبيق الشـــريعة التي تـــدرب عليها وكان أمينًا عليها أخلاقيًا وقانونيًا وثقافيًا.

كان تعيين الحكّام للقضاة يجري على أســـاس مفهوم التفويض. وتعود الجـــذور التاريخية لهذا التعيين إلى أيام الإســـلام الأولى، عندما كان الخليفة يمثّل السلطتين الدينية و«الدنيوية». وباعتباره نائبًا للرسول، كان من المفترض بالخليفـــة أن يكون فقيهًا نوعًا مـــا، وباعتباره نائبًا وفقيهًـــا كان يعيّن القضاة. ولذلك، كان القاضي أول الأمر امتدادًا لمنصب الخليفة في ما يخصّ الإشراف على المجتمع وشؤونه. وفي مرحلةٍ لاحقة، وبعد القرن التاسع الميلادي، لم يعد الخلفاء هم الحكّام النافذون بل الســـلاطين الذين قدم أكثرهم من وسط

---

(128) ابن قدامة، ج 11، ص 480-481؛ ابن الحاجب، ص 462، وأبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المجموع: شرح المهذب. 23 ج (جدة: مكتبة الإرشاد، 1980)، ج 22، ص 325.

آسيا. وكان هؤلاء السلاطين قادةً سياسيين وعسكريين حكموا من خلال أسرٍ حاكمة، وحلّوا محلَّ السلطات الدنيوية للخليفة. وكان هؤلاء السلاطين أو ولاتهم يعيّنون القضاة في أماكن متعددةٍ من السلطنة، عادةً بعد التشاور مع الفقهاء والعلماء المحليين[129]. بيد أنه لا بد من التأكيد مجددًا أنه كان يتوقع مِمَّن يُعَيَّن من القضاة أن يطبق الشريعة ومعاييرها وقواعدها كائنًا من كان. فقد كان القضاء في الإسلام مستقلًا تمام الاستقلال عن السلطة التنفيذية (أي عن السلطان ورجاله)، بصرف النظر عن عدد مرات تعيين القضاة وإعفائهم وبصرف النظر عن السلطان الذي يحكم. ولم يكن أي قاضٍ في أي محكمةٍ شرعية، وهي المحكمة العادية المهيمنة في البلاد، ليستطيع أنْ يطبق أي قانونٍ آخر. ولم يحدث ذلك قط.

على الرغم من ذلك، رأى المستشرق اللبناني المشهور إميل تيان (Emile Tyan)، ولقيت حجته رواجًا [بين المستشرقين] لعقود، أنه «كان من نتائج مبدأ التفويض الغياب الكامل للفصل بين السلطتين القضائية والتنفيذية»[130]. وهذا الرأي قائمٌ على معلوماتٍ خاطئة وهو مجانب للصواب بالكامل على ثلاثة أسسٍ على الأقل. الأساس الأول هو أن قانون المحكمة الشرعية لا يعتمد، كما رأينا، على الإرادة القانونية للحاكم، بل إن الحاكم - أو ما أطلقنا عليه اسم السلطة التنفيذية السلطانية - كان على العكس من ذلك خاضعًا للشريعة وليس فوقها، ولم يكن هناك حاكمٌ يستطيع منازعة الحقيقة الثابتة التي مفادها أن الشريعة هي صاحبة الكلمة العليا في المحاكم بدرجةٍ لا تقل عن كونها كذلك في المجتمع كله. ووفقًا لهذا النظام كانت المحكمة الشرعية تطبّق

(129) هكذا، كان ثمّة قاض لكل منطقة في المدن الكبيرة والصغيرة والقرى الكبيرة غالبًا، وأصبح القضاة أكثر عددًا مع زيادة السكان واتساع المدن. وبذلك زاد عدد قضاة القاهرة، على سبيل المثال، من مجموعةٍ صغيرة تُعَد على أصابع اليد في القرن الثامن إلى ما يقرب من خمسةٍ وعشرين بحلول منتصف الحقبة العثمانية.

(130) E. Tyan, «Judicial Organization,» in: Khadduri and Liebesny, eds., p. 239.

أصبح الخطاب الاستشراقي على درجةٍ من الانتشار حتى إنَّ الكتاب المسلمين (ومعهم تيان المسيحي) ما برحوا يرددون هذا الخطاب من دون تدقيقٍ نقدي. انظر، على سبيل المثال، عبارات الحسني شبه المتطابقة مع ذلك الخطاب في: علي حسني، الدولة السلطانية: إشكاليات القانون العام في الشريعة الإسلامية (الدار البيضاء: [مطبعة النجاح الجديدة]، 2005)، ص 24.

القانون، كما صاغته «السلطة التشريعية»، أي إنها كانت تطبّق قانون الشريعة الأخلاقي لا قانون الحاكم صاحب السلطة التنفيذية السلطانية.

ثانيًا، ينظر خطاب الشريعة النموذجي إلى القاضي بصفته المفوض الاسمي فحسب لا المفوض الحقيقي للسلطان أو الخليفة. وفي هذا الخطاب الفقهي - السياسي الشرعي يعتبر الحاكم ممثلًا للأمة[131]، ويكون تعيينه وإقصاؤه القضاةَ مجرد نتيجة لهذا التمثيل[132]. وهذا بالتحديد هو سبب عدم انتهاء مدة عمل القاضي بخلع الحاكم الذي عينه أو تنازله عن الحكم أو وفاته[133]. وتشمل هذه الطبقة من التعيينات وظائف أخرى لمن يطلق عليهم اسم «الموظفون العموميون»، مثل أمين بيت المال، ونظّار الأوقاف، وأمير الجيش[134]. وقد اعتُبِرَت كلُّ هذه تعييناتٍ عامة، واعتبر الحاكم مجرد وسيط. وهذا يفسر أيضًا السبب الذي جعل التعيينات السلطانية في القضاء تحدث بعد مشاوراتٍ مسبقةٍ مكثفة مع طبقة الفقهاء في المحلة التي يُعَيَّن فيها القاضي، علاوةً على كبار الفقهاء الذين يترددون

(131) للمزيد عن هذا، انظر: Abou El-Fadl, pp. 18-28.

(132) ابن قدامة، ج 11، ص 479، وابن الحاجب، ص 463. يؤكد الفقيه المبرز الكاساني على أن «كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء... لا يختلفان إلا في شيء واحد، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع، ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع، لا ينعزل قضاته أو ولاته. ووجه الفرق إلى أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضًا، وإذ بطلت أهلية الولاية بموته فينعزل الوكيل، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم، لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح. وإذا كان رسولًا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية، فيبقى القاضي على ولايته. وهذا بخلاف الخليفة أيضًا إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضًا حقيقةً، بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة ولوه الاستبدال دلالة». انظر: الكاساني، ج 1، ص 138. لاحظ هنا أن مفهوما «المسلمين» و«العامة» يُسوَّى بينهما.

(133) إضافةً إلى المصادر المذكورة في الهامش السابق، انظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تحقيق ممدوح حقي (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 22-23، والموسوعة الفقهية، 48 مج (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر، 1990)، مج 6، ص 227 ومج 33، ص 321.

(134) من جهة أخرى، ينتهي اختصاص وزير الحاكم لأن هذا المنصب يُفَوَّض بالمعنى الحقيقي، بمعنى أن الحاكم يعين الوزير ليساعده في مهامه التي يكلف مباشرةً بها. يعني هذا أن الوزير يؤدي عمل الحاكم بالنيابة عن الحاكم، لكن ذلك لم يكن حال القاضي.

على بـــلاط الحاكم بصفةٍ منتظمة[135]، وكان هذا أيضًا خاصيةً ثابتة ودائمة للعدالة السلطانية.

أخيـــرًا، يمكن لمفهوم التفويـــض أن يعني تحكّم الســـلطة التنفيذية في القضاء، مـــا دام الباحثون المعاصرون يعتبرون عمومًـــا أنّ العزل من القضاء يقوّض الاســـتقلال القضائي، وبالتالي الفصل بين الســـلطات[136]. وهذا هو الحـــال بالتأكيـــد في النظام القضائـــي الحديث، لكنه ليـــس كذلك في نظيره الإســـلامي. فقد خلق اقتصاد اليوم المبني على الوظائف ومفهوم التخصص فكرة أن الحفاظ على مهنةٍ أو وظيفةٍ احترافية شـــيءٌ أســـاسٌ لاستقلال الفرد الاقتصادي. وبات تهديد الوظيفة يعني بالضرورة تهديد الاستقلال. بيد أن هذه النظرة الاقتصادية لم تكن موجودةً قبل القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك في العالم الإســـلامي أم في أي مكانٍ آخر. ومـــن ناحية الوظيفة، لم يكن الفقهاء المســـلمون يتخصصون في مجالهم لأنهم كانوا يؤدون مهمات أخرى بصورةٍ اعتيادية، بمعنى أن دخلهم من القضاء كان واحدًا فحسب من مصادر الرزق. وفي القرون الأولى للإسلام، كانت للقضاة والمفتين «مهمات» أخرى، حِرَفيَّةٌ بالأســـاس[137]. وفي مرحلةٍ لاحقة راحوا يؤدّون وظائـــف متعددة في مجال التعليم، بما في ذلك التدريس الخصوصي ونســـخ المخطوطات، وكانت هذه تجـــاراتٍ رائجة على الدوام. كما عمل بعضهم ككتابٍ وأمناء ســـر وحافظي

(135) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشا، تحقيق محمد حسين شمس الدين، 15 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 4، ص 37، و Hallaq, *Sharī'a*, pp. 126-135 and 197-216.

حول الأهمية العامة للمشاورة كصفةٍ للقاضي العادل، انظر: نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يكون في الملك، تحقيق محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 31؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 414-416؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص 389-392، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب اللؤلؤة في السلطان، ص 180-183، في: السلطة في الفكر السياسي الإسلامي.

(136) Marshall, pp. 103-104.

(137) Hayyim J. Cohen, «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam: (Until the Middle of the Eleventh Century),» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13, no. 1 (January 1970).

ســجلات، بينما كان آخرون من صغار التجار، وكان عــدد أقل تجارًا كبارًا. بعبارةٍ أخرى، لم يعتمد القاضي المسلم على القضاء بوصفه المصدر الوحيد أو حتــى المهم لدخلــه الاقتصادي. غير أن هذا ليس ســوى وجهٍ واحد من الأمر؛ إذ إن مدة تعيين القاضي كانت، في المتوســط، سنتين أو ثلاثًا، تُجَدَّد غالبًا بعد فترة انقطاع. وكان الإقصاء من الوظيفة حقيقةً وأمرًا مســلَّمًا به(138). وكان متوقعًا ويحدث بانتظام طبيعي على نحوٍ لا يهدد أحدًا. وفي الواقع، فإنَّ هذه الاعتيادية والطبيعية (علاوةً على الولاء التام للشــريعة) هي التي جعلت استقلال القضاء أمرًا ممكنًا وعززت من حضوره كذلك(139).

لا بدَّ من ملاحظة أن العوامل الثلاثة التي ذكرتُها هي تفسيراتٌ عملية أو وظيفية تفسّــر وجه الخطأ في ما جاء به إميل تيان. ويمكن إضافة عاملٍ رابع يخفــف من حدّة التواطؤ بين الســلطتين التنفيذية والقضائيــة، ألا وهو القوة الأخلاقية النموذجية للشــريعة التي فرضت على القضــاة والحكّام على حد ســواء، وكقاعدةٍ عامة، احترام اســتقلال القضاء. بعبارة أخرى، كان استقلال القضاء جزءًا أساسيًا من الثقافة. وعلى ذلك، فإنَّ غياب الاعتبارات الأخلاقية في عرض تيان، لا يفيدنا بشــيء في فهم نظام الشريعة الموصوف وإنما يدلنا بشكلٍ واضح على تصورات تيان الحداثية والوضعية(140).

عَرَضْنَا إلى الآن للســلطات «التشريعية» والقضائية القائمة على الشريعة. كانت الأولى مستقلةً تمامًا وذات ســيادة في حين كانت الثانية تطبّق القانون

---

(138) في الدولة العثمانية بعد القرن السابع عشر، كانت فترات الانقطاع قصيرة، ولكن ظل منطق اقتصاد العمل كما كان.

(139) ظهرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر «أرستقراطية قانونية» في إسطنبول في بعض العائلات، على الرغم من أنهم لم يعملوا كقضاةٍ «على الأرض». ولكن حتى هؤلاء الذين مثلوا استثناءً صغيرًا، لم يترددوا في ولائهم للشريعة حتى عصر ما يسمى الإصلاح (بعد منتصف القرن التاسع عشر عندما انهار نظام الشريعة بالكامل). انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 216-221.

(140) يلاحظ النحال (El-Nahal) في دراسته الكلاسيكية عن مصر العثمانية في القرن السابع عشر أنه على الرغم من «الأفكار النمطية عن الاستبداد الإسلامي، كانت المحاكم مستقلةً عن السلطة التنفيذية بصورةٍ مدهشة، وعادلةً في تطبيق العدالة بصورةٍ لافتة»، وتؤيد هذه النتيجةَ بشدة دراساتُ المتخصصين في شؤون الدولة العثمانية وآخرين. انظر أعمال جنينغس (Jennings) وغربر (Gerber) وجاكسون (Jackson) المذكورة في ثبت المصادر. انظر: El-Nahal, p. 73.

الأخلاقي للشريعة وفق إرادة السلطة «التشريعية». والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف كانت علاقة هاتين السلطتين بالسلطة التنفيذية؟ إحدى الطرائق التي تساعد في الإجابة عن هذا السؤال هي وصف السلطة التنفيذية كطبقةٍ مستأجَرَةٍ ملتزمةٍ تأدية وظائف معينة. وتألفت هذه الطبقة من حاكم ينتمي إلى سلالة معينة (مدعوم عادةً من مماليك ليسوا من أهل البلاد الإسلامية، تمامًا مثل من جلبوهم)، ويطبّق بالأساس أحكام الشريعة ويخضع بصفةٍ عامة لنظامها ومتطلباتها لقاء إيجار يفرضه ضريبة على الناس. واتخذ الإيجار أساسًا شكل الضرائب التي غالبًا ما كانت تفوق ما حددته الشريعة، مع أننا لا نعرف النطاق الدقيق لتلك الزيادة[141]. لكننا نعرف أن معيار الضرائب كان المعدلات التي نصّت عليها الشريعة، ومن المتعارف عليه أنها كانت منخفضةً بصورةٍ مدهشة خصوصًا بالنسبة إلى المعايير الحديثة[142]. بعبارةٍ أخرى، كان يمكن

(141) لم نفهم، نحن الباحثون في التاريخ الإسلامي، ظاهرة الضرائب وارتفاعها (وانخفاضها) بالصورة الكافية. على أي حال، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون: وهي مقدمة الكتاب المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 218 - 221، حيث يشير إلى أن ارتفاع الضرائب كان غالبًا نتيجة أن الضرائب التي تقررها الشريعة، وهي محافظة بطبيعتها، لم تكن تدرّ في مجملها دخلًا كافيًا للحاكم (ص 218). ويبدو أن الطرطوشي (ت. 1126) اعتبر التحصيل الصحيح للضرائب «ركنًا» من أركان الحكم العادل (الطرطوشي، ص 306)، ما يعني أن «صفة الحاكم» هذه، لم تكن شرطًا متحققًا دائمًا. وعلى جانبٍ آخر، يبدو أن بعض المناطق لم تكن تدفع الضرائب كما تدل أعمال الشغب التي وقعت في دمشق عامي 1831 - 1832، بسبب فرض الضرائب. يقال إن أصحاب المحلات وآخرين أعلنوا العصيان المدني، وخرجوا إلى الشوارع لأنه «لم يكن لسكان هذه البلاد اعتيادٌ على دفع الضرائب». مقتبسٌ من: وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 58. ولعرضٍ يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي عن الضرائب الشرعية والزائدة عليها، انظر: القلقشندي، ج 3، ص 519 - 540. وفي ما يتعلق بأنّ الضرائب القانونية في الدولة الحديثة هي شكلٌ من السرقة والاستعباد، انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (NewYork: Basic Books, 1974), pp. xi and 169-174. ونظرة نيتشة هي بَعْدُ أقل تسامحًا. انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, Trans. R. J. Hollingdale (Baltimore, Md: Penguin, 1975), p. 75.

(142) انظر الهامش السابق. وفي حين تراوحت الضرائب الشرعية في مجموعها وبصورةٍ تقديرية بين 2.5 في المئة و1.5 في المئة، فإن متوسط ضريبة دخل الفرد وحدها في الدول الغربية، يتراوح كما هو معروف بين 30 في المئة إلى 60 في المئة (على الأقل في بلدان كالولايات المتحدة والمملكة المتحدة والسويد والنرويج وبلجيكا والدنمارك وفرنسا وألمانيا واليونان وإسبانيا والمكسيك وأستراليا وكندا واليابان).

تحديد الضرائب على أســسٍ ثابتةٍ وموضوعية، وبالتالي كان من السهل نسبيًا تقدير الضرائب الزائدة ومنازعتها في المحكمة الشــرعية[143]. وحتى في أكثر الإمبراطوريات الإســلامية شــبهًا بالدولة، وهي الإمبراطورية العثمانية، «كان نطاق عمل السلطان منحصرًا على الدوام في حدود المفهوم [الشرعي] للعدالة التي ضمنت حقوق المُلّاك»[144].

والحال، إنّ الطبيعة الموقتة نسبيًا للسلطة التنفيذية السلطانية تنعكس في مفــردات الإســلام المعتادة. فلفــظ **الدولة** هو المخصص للحكم الســلالي (dynastic rule)، وأصبح يشير إلى مجمل **الدولة الحديثة** في نهاية القرن التاسع عشــر وبعده. بيد أنها قبل ذلك لم تكن تعني أي شــيء من هذا. وكان لفظ الدولة يشــير أساسًا إلى الحكم الســلالي الذي يظهر في مكان ما في العالم، الإسلامي أو غير الإسلامي، ثم يدول[145]. كانت فكرة التداول وتعاقب الأسر الحاكمة أساسيةً في هذا المفهوم[146]. هكذا تبقى الأمة ثابتةً لا تنتهي إلى يوم

---

(143) انظر، على سبيل المثال: Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Exeter Arabic and Islamic Series (London; New York: Croom Helm; New York: Methuen, 1988); El-Nahal, pp. 51-64, and Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 178-187.

(144) Khoury, p. 179.

(145) المعنى المعجمي للفظ هو «العُقْبة في المال والحرب» وهكذا، فالمنتصر في الحرب يقال إن له «دولة على» المهزوم. يعني اللفظ أيضًا الانتقال من حالٍ إلى حال. عبّر القلقشندي عن هذا ببلاغة (القلقشندي، ج 5، 3-4). انظر أيضًا: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر وعبد المنعم إبراهيم، 15 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 11، ص 301-303؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عطا، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 115، 129 و136 وأماكن متفرقة أخرى من الكتاب: عز الدين بن الأثير، كتاب الكامل في التاريخ، تحقيق س. ج. تورنبرغ، 14 ج (ليدن: مطبعة بريل، 1851-1876)، ج 10، ص 112-113 و562.

(146) انظر على سبيل المثال: ابن خلدون، ص 184-185، 218-238 و259-261، ومحمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 18، 28 و30. يستخدم لفظ الدولة بصورة أقل تكرارًا للإشارة إلى الأسر أو الجماعات الإسلامية الحاكمة، كاسم جنس أو كمفهوم جمعي (الدولة الإسلامية) في مقابل الحكم غير الإسلامي كالحكم الفارسي أو البيزنطي. ولا يزال المشار إليه هنا السلطة الفعلية النابعة من الحكم السلالي المتتابع في تراث حكمٍ معين.

الدّين، أمّا «الدولة» التي تحكمها فموقّتة وزائلة، لا روابط جوهرية أو عضوية أو دائمة تربطها بالأمة وشريعتها[147]، فهي وسيلةٌ لغاية. وكما يستأجر المرء مدبّرًا لبيته كي يديره حسب معايير معينة، كذلك تنشأ الدولة وسلطانها المُستَأجر نوعًا ما لإقامة عالم الشريعة الاجتماعي والحفاظ عليه بالنيابة عن الأمة. وكما أن مدبّر المنزل يمكن تغييره، كذلك الدولة. والفرق هنا هو أن نهاية الدولة لا تحدث بقرارٍ مستقل من جانب الأمة. فعندما تبلغ دولةٌ نهايتها يكون ذلك بسبب صعود دولةٍ أخرى أكثر قوةً، تصبح هي الحامي الجديد المستأجر والمدبّر لبيت الأمة (حرْفيًا، دار الإسلام)، وتنجح الدولة الأقوى وتنال شرعية الشريعة بفضل حقيقة أنها الخادمة والمنفّذة الأكثر فعاليةً وكفاءة للشريعة وقواعدها.

هذه الطبيعة الوقتية التي تميّز الحكم السلالي وتقف في تعارض صارخ مع ديمومة الأمة وشريعتها، هي أمر جوهري لاستيعاب المفهوم الإسلامي للفصل بين السلطات، وبالتالي لفهم النظرية والتطبيق الدستوريين الإسلاميين. وتزداد أهمية هذا التباين، بصورٍ جوهرية، عندما ندرك أن الأمة والشريعة، وعلى امتداد اثني عشر قرنًا من التاريخ الإسلامي (أي إلى أن دمّر الاستعمار البُنى السياسية والتعليمية والاجتماعية الإسلامية)، كانتا قد شهدتا استقرارًا نسبيًا نادر الحدوث في التاريخ البشري. ويمكن مقارنة هذا بتعاقب الأسر والجماعات الحاكمة في جزيرة العرب وآسيا الصغرى خلال فترة القرون الاثني عشر نفسها، حيث شهدت كل واحدة من هاتين المنطقتين ما يقرب من ثماني عشرة دولة، كما شهدت إيران ما لا يقل عن أربع وعشرين دولة، وشهدت مصر ثماني دول (وهو عددٌ قليل بصورةٍ استثنائية).

كان حكام البلاد الإسلامية، عمومًا، غرباء عن المناطق التي حكموها. وكثيرًا ما كانوا غير مسلمين اعتنقوا الإسلام في مرحلةٍ لاحقة، وغالبًا ما تطلب الأمر جيلًا أو جيلين ليتعودوا على القيم والعادات الإسلامية المحلية وعلى

---

(147) ربما يفسر ذلك أن الأعمال الفقهية الإسلامية (الفقه وأصول الفقه والقواعد والأشباه والنظائر وخلافه) لم تستخدم في خطابها على مدى إحدى عشر قرنًا لفظ الدولة أو أيًا من مشتقاته. فالإشارة تكون دائمًا إلى السلطان، ليست هنا إلى الحاكم كشخصٍ سياسي، ولكن إلى الحكومة أو السلطة التنفيذية كمفهومٍ مجرد، وهو الشيء الثابت في الحكم الإسلامي.

اللغة. ونظرًا إلى افتقارهم إلى الآلة البيروقراطية التي تتمتع بها الدولة الحديثة، لم يكن بوسع هؤلاء اختراق المجتمع إدرايًا[148]، واضطروا لقبول ذلك، ووجدوا في الشريعة أداة حكم جاهزة الصنع، وفي الفقهاء وسطاء مهمين بصفتهم ممثلي الأمة. هكذا، قبلوا بشروط الشريعة وأدوا واجباتهم تجاه الأمة وفقها، وحصلوا على المنافع المالية التي استطاعوا الحصول عليها في حدود المعقول غالبًا.

لم يلتزم كلّ الحكام، بطبيعة الحال، بقواعد الشريعة بالطريقة ذاتها أو بالقدر ذاته، بيد أن الامتثال كان نموذجيًا بصفةٍ عامة. وبهذا الصدد، ثمّة مثالٌ توضيحي مستمد من سياستنا الحديثة. فلا يستطيع أحدٌ التنبؤ بكيفية إدارة الرئيس الأميركي أو رئيس الوزراء الكندي شؤون الدولة فور انتخابه. وقد ينتهي الأمر ببعضهم إلى تدمير الاقتصاد الوطني، وقد يجر بعضهم الآخر الدولة إلى حروبٍ ضروس، وبعضهم قد يكون أكثر مسالمةً وأقل رعونةً من الآخرين، وقد يحمي بعضهم الحقوق الأساسية بينما يهضمها آخرون بلا هوادة. لكن هؤلاء الرؤساء ورؤساء الوزراء كلّهم ـ على الرغم من الزعم بأن سلطاتهم قد تمثّل «تهديدًا خطرًا» لـ«التراث الدستوري» لدولهم[149] ـ ملزمون بالعمل بالقواعد والمعايير العامة التي تتّسم بها الديمقراطيات الليبرالية، كما هو الحال في الولايات المتحدة وكندا. وقد وجدت التنوعات نفسها في الحكم السلالي الإسلامي، إنّما مع اختلافين دستوريين: (1) حددت الشريعة قانون البلاد ووفرت معايير الإدارة السياسية التنفيذية (أو السياسة)، في حين تمتلك السلطة التشريعية في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة سلطات أقل بالمقارنة معها، (2) تتمتع السلطات التنفيذية والإدارية في الديمقراطيات الليبرالية بمزايا تشريعية أكبر من التي تمتعت بها السلطة التنفيذية السلطانية. ويمكن أن نضيف أنه كما أنّ هنالك إحساسًا لدى بعض الباحثين الدستوريين بأنّ الرئاسة الأميركية باتت تشكل خطرًا على التراث الدستوري، بل و«عامل تخريبٍ أساسيًا»[150]، فإن

(148) بخصوص الأشكال المتعددة للفصل بين الأمة والدولة، انظر: كوثراني، ص 33 - 37.

(149) Ackerman, p. 4.

انظر أيضًا مراجعة لويس فيشر (Louis Fisher) لكتاب آكرمان: Fisher, p. 56.

(150) انظر الهامش السابق.

فترات معينة في التاريخ الإسلامي قد وصفت بصورةٍ مشابهة، كما هو الحال، مثلًا، في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة من حكم المماليك[151].

يعني كل ذلك أن الحاكم التنفيذي كان يقف بمعزل عن «السلطة التشريعية» وحتى عن السلطة القضائية، كونه خاضعًا لأوامرها من نواح كثيرة. ولقد تطلبت النظرية والممارسة الفقهيتان ـ السياسيتان الإسلاميتان (السياسة الشرعية) كلَّ هذا القدر، وُضِعَت النظرية موضع التطبيق إلى حدٍّ كبير. ومن الحقائق الدستورية الجوهرية هنا أن الشريعة نفسها هي التي حددت للحاكم سلطاتٍ معينة. وفي حين لم يلتزم كل حاكم بكل ما تمليه السياسة الشرعية، فإن الوضع القائم يشير إلى أن الشرع النموذجي كان كذلك بالفعل، نموذجيًا، بمعنى أن أفعال الحاكم كان يحكم عليها من خلال هذا المعيار الملتزم بالشريعة والقائم عليها. وكانت خيانة مبادئ السياسة الشرعية حكمًا فاسدًا.

يتيح ما سبق مزيدًا من التعليق على التخيل الغربي الاستشراقي واسع الانتشار لمفهوم «الاستبداد الشرقي». فقد اكتسب المفهوم ثقلًا إضافيًا استنادًا إلى الحديث النبوي الموضوع الذي يصرّح بأن «جور ستين سنةٍ خير من هرج ساعة»[152]، واعتبر هذا دليلًا على أن «الشرقيين» خاضعون بطبيعتهم ولديهم بالتالي قدرة طبيعية على احتمال الاستبداد والظلم (لا حاجة للقول إن مثل هذا التفكير ضروري لتبرير الاستعمار في الماضي والحاضر). وبينما يعكس الحديث فهم المسلمين الدقيق لأنظمتهم وممارساتهم السياسية ـ القانونية، فإن التفسير الاستشراقي له خاطئٌ تمامًا. فالألفاظ الرئيسة هنا هي «الجور» أو «الاستبداد» و«الهرج» أو «الفتنة». وإذا عرَّفنا «الاستبداد» بمعايير أوروبية تسبق القرن التاسع عشر، وهو الوقت الذي صيغ فيه مفهوم الاستبداد الشرقي، يتضح أننا نتعامل هنا مع إسقاط للمفهوم الأوروبي للمَلِك ـ الذي كان سلطةً

---

(151) Hallaq, *Sharī'a*, p. 209.

وانظر أيضًا الإساءات المتفرقة لاستخدام النظام القانوني من الولاة والحكام في: المصدر نفسه، ص 397 و Hallaq, *The Origins and Evolution*, pp. 187-189.

(152) بخصوص حديث يتعلق بهذا الموضوع، انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق أيمن الزاملي ومحمد مهدي السيد، 5 ج (بيروت: أعلام الكتب، 1998)، ج 3، ص 334-352.

مطلقةً ومشرِّعًا تحكميًا ومنفذًا ـ على المشهد الإسلامي. وليس لهذا الإسقاط ما يبرره لأن «الاستبداد الشرقي» في أسوأ صوره لم يستطع تحقيق هدفين حققتهما الملكية الأوروبية بنجاح وسهولة: (1) لم يستطع السلاطين والملوك قط اختراق المجتمعات التي أتوا ليحكموها بل حكموها من «الخارج» فحسب، والأهم من ذلك هو أن (2) هؤلاء الحكام كانوا مقيدين بشدة بقانونٍ لم يضعوه وكان خارج سلطاتهم إلى حد بعيد. هكذا كانت القاعدة العامة أن الاستبداد الذي مارسوه، كائنًا ما كان، لم يؤثر في كليّة أي استبداد مارسوه على المجتمعات التي حكموها، وهي مجتمعات كانت أساس الحياة وعواملها المحدِّدة. وفي التعريف الاستشراقي، ضُخِّم معنى «الاستبداد» ومداه أشد التضخيم، بينما قُلِّل بشدة من التركيز على الدلالة الأعظم لـ«الفتنة» التي تعصف بوحدة الأمة البالغة الأهمية. ومن جهة أخرى، وفي ضوء طبيعة التنظيم الدستوري الإسلامي، يكرِّم التصورُ الإسلامي المجتمعَ باعتباره مهد الحياة ومحلّ العيش ذي المغزى، ويعتبر الاستبداد ومصدره السياسي السلطاني أقل إيذاءً بكثيرٍ مقارنة بنظيره الأوروبي.

تظهر المغالطة في مفهوم «الاستبداد الشرقي» بصورةٍ أوضح حين نطرح السؤال: ما الذي كانت عليه سلطات السلطة التنفيذية السلطانية ووظائفها؟ أولًا، لم يكن للسلطان سيادة حقيقية. فعلى الرغم من سيطرته على أدوات العنف، لم يكن يمثل إرادةً شعبيةً أبعد من الشرعية التي منحها له الفقهاء (والصوفيون إلى حد ما) بالنيابة عن الشعب. ولم يكن مصدرًا للقانون، ولذلك لم يكن يمتلك إرادةً قانونيةً ذات أهمية. وكان يخدم «الشريعة المكرمة» سواء رضيَ بها أم لم يرضَ[153]. وكانت أسس المقايضة واضحةً كل الوضوح: يفرض السلطان الضرائب مقابل الشرعية التي يسبغها عليه الفقهاء، وهي شرعيةٌ لا تُمْنح إذا لم ينفذ أوامر الشريعة، بما فيها الحفاظ على

(153) هكذا، فإن كل العروض التي تتناول الخصومة بين السياسة والمعرفة في السياقات الإسلامية قبل الحديثة يجب أن تكون على وعي بحدود هذه الخصومات، أي بأنها ظلت على السطوح الخارجية للتشريع إنّما في داخل عالم السلطة التنفيذية تمامًا. يجب أن تفهم قضايا الشريعة والأيديولوجيا دائمًا، كما يثيرها أميد صافي (Omid Safi) بصورةٍ ثاقبة *Politics of Knowledge*، بأنها تختصّ بالدولة وليس بالشريعة (حتى القرن التاسع عشر).

الانسجام الاجتماعي (وهو مفهوم مقدّس في الإسلام). وبذلك تبقى السيادة دائمًا لله، ممثلًا بالشريعة[154].

تتمثّل إرادة الدولة الحديثة السيادية، في المقابل، وكما رأينا، في إرادتها القانونية، وبالتالي في قانون الدولة. ولا توجد دولةٌ قوميةٌ حديثة إلا ولها قانونها الخاص. أمّا الحاكم المسلم فلم يكن يمتلك، دستوريًا، إرادةً سياديةً ممثلةً جوهريًا في قانونٍ خاص به، بل كان ملزمًا بتطبيق شريعة ليست من صنعه. وفي عالم أمكن فيه للبلاد الإسلامية أن تشهد قيام سلالات حاكمة متعددة في الوقت ذاته، كان لزامًا على جميع الحكام تطبيق القانون ذاته، ألا وهو الشريعة. هكذا، كانت الشريعة، المتعالية على الإقليم، هي القانون العام لكل تلك الإمبراطوريات السلالية.

تتطلب الشريعة من الحاكم، عبر مبدأ السياسة الشرعية، أن «يدير الشؤون الدنيوية» وأن يحافظ على عالمها بالنيابة عن الرسول، وهو انتداب يترجم إلى احترام قواعدها. كما يتضمن هذا، بدوره، المحافظة على مصالح الأمة (التي تعبر عنها عبارة «رعاية مصالح المسلمين»)[155]. وقد افترض بجميع المسلمين والذميين الذين يعيشون في دار الإسلام أن تربطهم بالأسرة الحاكمة رابطة تعاقدية دائمة، وهي رابطةٌ تنص شروطها على حماية الحياة والأعضاء والأملاك لقاء مقابلٍ ما. واعتبِر أي هجوم على تلك الحقوق هجومًا على الدولة الإسلامية، وضمنيًا، على الرابطة التي أقامتها مع الأمة. وكما أكد جوهانسن (Johansen)، فإن ذلك ليعتبر هجومًا على «سلطة الحكومة التي يتعين عليها الردّ (أي الدفاع) وترسيخ (تلك الرابطة) عبر ذلك»[156]. هكذا وقفت السلطة التنفيذية إزاء الأمة في علاقة تعاقدية، لكنها علاقة حددتها، دستوريًا، الشريعة وفقهاؤها وليس أي طرف آخر.

---

(154) يجد القارئ مناقشة مفيدة لهذه القضايا أثناء فترة التكوين، في: Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids*.

(155) ابن خلدون، اختصار داود، ص 189.

(156) Baber Johansen: «Territorial Concepts in Islamic Law,» in: Stanley N. Katz, ed., *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, 6 vols. (Oxford, [UK]; New York: Oxford University Press, 2009), vol. 5: *Prussian Allgemeines Landrecht-torture*, pp. 452-453, and «*Der isma-Begriff in hanafitischen Recht*,» in: Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Studies in Islamic Law and Society; v. 7 (Leiden; Boston: Brill, 1999).

وفي سبيل تحقيق شروط هذه الرابطة التعاقدية، كان لزامًا على الحاكم: (1) فَرْضُ أحكام المحكمة الشرعية في منطقته وإنفاذها، (2) تطبيق العقوبات المنصوص عليها في القرآن، والتي حددتها الشريعة أيضًا (الحدود)، (3) الحفاظ على قدرة تشكيل الجيش، (4) الدفاع عن الحدود وتعزيز الأمن في الطرقات، (5) تقسيم الغنائم بعد الحرب، (6) جمع الزكاة وتوزيعها، (7) تعيين القضاة ومفتشي الأسواق (المحتسبين) وعمال السَّكَّة الذين يزاولون أعمالهم بحسب الشريعة والإشراف عليهم وإعفائهم من مناصبهم[157]، (8) رعاية القُصَّر اليتامى ومن لا ولي لـه[158]. ولا بد هنا من الانتباه إلى حدود هذه الالتزامات. فقد تضمنت الواجبات الخمسة الأولى - وهي الأكثر أهمية في النظرية والتطبيق الشرعيين - القدرة على استخدام العنف المشروع. ويتناول الواجب السادس الضرائب التي أوْلتها الشريعة للحاكم كأمرٍ طبيعي. ويتعلق السابع بأكثر واجبات الحاكم أهميةً في تحقيق العدالة. أما الواجب الثامن فهو مجموعة واجبات تفوض عادةً إلى القاضي، وتندرج بالتالي تحت الواجب السابع. وليس من المبالغة القول إذًا إن واجبات الحاكم التي كانت تُدفع لقاءها الضرائب، لم تكن إلا «أدوات» مستأجَرة من أجل الحفاظ على أمن الأمة والنظام العام. وهنا تصير فكرة الأمة المجردة عيانية: فالحاكم حارس الأمة والمحافظ على النظام في المجتمع الشرعي أو المجتمعات الشرعية التي يحكمها.

من جهة أخرى، زوَّدت السياسة الشرعية الحاكمَ أيضًا بالسلطة القانونية اللازمة لتعزيز القانون الديني بقواعد إدارية تنظيمية متصلة بجهاز حكم النظام، بما في ذلك، كما رأينا، سلطة تحديد نطاق عمل القاضي في جوانب قانونية معينة أو أنواع معينة من القضايا، وكذلك كبح تجاوزات مسؤولي الحكومة[159].

(157) يخبرنا ابن خلدون أن كلًا من ناقد العملة ومفتش السوق كانتا من الوظائف الدينية التي يقوم بها القاضي (رئيس القضاة) بنفسه. بيد أنهما انفصلتا بحلول القرن الثاني عشر على الرغم من أن العلماء ظلوا يقومون بهما. انظر: ابن خلدون، ص 176 - 177.

(158) المصدر نفسه؛ عبد القاهر البغدادي، ص 271 - 272، وابن الطقطقي، ص 34 - 35.

(159) كانت هذه الوظيفة تحت عنوان محاكم المظالم. انظر: Hallaq: *Sharī'a*, pp. 208-213, and *The Origins and Evolution*, pp. 99-101.

وفي مواضع أخرى من الكتاب.

وإضافةً إلى الضرائب، عادةً ما اشتملت قواعد السياسة الشرعية أمورًا متعلقة باستخدام الأرض والقانون الجنائي أحيانًا وبعضٍ جوانب الأخلاق العامة التي يمكن أن تؤثر في الوئام الاجتماعي. والحال، إنّ هذه السلطات التي تمنحها للحاكم السياسة الشرعية، لم تكن متماشية، نظريًا، وإلى حدٍّ بعيدٍ عمليًا، مع ما يمليه القانون الديني فحسب؛ بل كانت، كما سنرى بعد قليل، امتدادًا أساسيًا لهذا القانون. لذلك، لم تشكل ممارساتها السليمة انتهاكًا لهذا القانون بأي حال من الأحوال.

هكذا، استلزمت السياسة الشرعية وَضْعَ ملحقٍ بالقواعد الإدارية يمكّن الحاكم من ممارسة سلطاتٍ فعالة في تأديته مهامه. (ويلاحظ هنا أنه على الرغم من كل قواعد السياسة الشرعية فإن أيًا من الخطابات الفقهية أو غيرها لم ترتق إلى مرتبة نظرية في الدولة)[160]. وفي أغلب الأحيان، كانت القواعد الإدارية تكتفي بتأكيد أحكام الشرع، لا لتأكيدها فحسب بل أيضًا لتصوير الإرادة السلطانية على أنها شرعيّة التوجه. وفي هذه الحالات، لا تخفى محاولات إضفاء الشرعية. بيد أن القواعد الإدارية كانت تعزّز بالفعل بعض أحكام الشريعة، خصوصًا في مجالات تتعلق بالنظام العام، وهو أساس أي

---

(160) يوجد في كتاب العظمة، *Muslim Kingship*، الكثير مما يمكن مخالفته عليه، بيد أن الملاحظة الآتية ليست خارج مجال المناقشة فحسب بل ثاقبة أيضًا. «من الواضح... أن الكتابات العربية، والإسلامية بوجه عام، عن السياسة في القرون الوسطى، لا تحتوي على نظرية للدولة ولا تشكّل مثل هذه النظرية. كما أنها لا تنظر إلى المُلك باعتباره أكثر من مجموع النشاطات الملكية التي توصف وترتب، ولكن لا يُنظّر لها. صحيحٌ أنه توجد في العموم مؤشراتٌ على أنواع الحكومات، أكان نهوضها على الدين أم العقل أم الهوى. بيد أن هذا تصنيفٌ للدوافع الملكية وليس نظريةً للدولة...، فالدولة هنا [أي عند ابن خلدون] نشاطٌ مجرد يشخصن في أعمال الملك التفصيلية، حيث التاريخ هو تاريخ سلالةٍ ملكية معينة وليس تاريخ الدولة. وفي هذا، كان ابن خلدون متفقًا مع التراث التأريخي الذي كان وريثه الأمين في ممارسته التاريخية، بصرف النظر عن نيته التخلص من بعض عناصره. إضافةً إلى ذلك، لم تكن الكتابة عن الدولة، حتى عندما حُصِرَت في الكتابة عن شخص الملك وبعض الأعمال في عهده، جزءًا من الكتابة عن السياسة بصورةٍ رسمية، وإنما كانت جزءًا من الكتابة التاريخية، حيث الدولة ليست أكثر من امتدادٍ زمني للسلطة» (ص 113 - 114). يمكن تلخيص هذه الظاهرة ببساطة بالقول إنه لم يكن من الممكن وجود نظرية للدولة لأن الدولة نفسها لم تكن موجودة. ويصبح هذا الغياب لنظرية الدولة أكثر جدارةً بالملاحظة حين نعلم أنّه في الوقت الذي وضع الفقهاء المسلمون نظريةً لكل مجالات العمل المهمة، ظلت الدولة وسلطتها التنفيذية السلطانية ثانويةً بالنسبة إلى نظريات الشريعة وامتدادًا لها.

نظام ناجح. ومن بين هذه المجالات المهمة قطع الطريق والسرقة والإصابات البدنية والقتل والزنا للمحصنين وغير المحصنين (والاتهام به أي القذف)، والربا والضرائب وتأجير الأرض، وبصورةٍ قاطعة كل الأفعال التي تقود إلى زعزعة الأمن والسلام العامين. وهنا، يجب التأكيد أنَّ كل هذه المجالات قد غطتها الشريعة، لكن القواعد الإدارية أتت كي تعززها، بعد إجراء التعديلات الضرورية. وبهدف التطبيق الصارم لهذه القوانين الدينية والسلطانية، سمحت القواعد التنظيمية بالتعذيب (في الأساس للحصول على اعترافات من عتاة اللصوص)، وإعدام قطاع الطرق بناءً على أوامر السلطان. وربما كان تقنين الربا وفرض الضرائب غير المشروعة والتعذيب من بين التشريعات الأكثر تعرضًا للاعتراض في نظر الفقهاء، وكثيرًا ما تصدى لها الفقهاء والقضاة. وعلى الرغم من تلك الاعتراضات، فقد نُظِرَ إلى القواعد التنظيمية الإدارية وقُبِلَت ـ في مادتها القليلة إنما المتنوعة ـ بوصفها جزءًا متممًا للثقافة القانونية وعنصرًا مضافًا إلى الشرع تطلبته في النهاية السياسة الشرعية نفسها. وفي المجمل، فإن العناصر المشتركة بينهما كانت أكثر بكثير من أوجه الاختلاف(161).

---

(161) Peirce, p. 122, and Hallaq, *Sharī'a*, pp. 214-216.

في ظلّ الحكم العثماني، أطول الأسر الإسلامية حكمًا في الإسلام، احتل القاضي دور الوكيل الوحيد لتطبيق اللوائح الإدارية، وكان على الأرض، الإداري الأعلى والمفسر النهائي للقانون الذي كان حاسمًا في التأكيد أنه لا تنفذ عقوبة من دون محاكمةٍ يتولاها هو، وبالفعل، تدل سجلات المحاكم بصورةٍ حاسمة أن قرار العقاب كان يخص القاضي وحده، وتنفيذ العقوبات كان مجال السلطة التنفيذية. وكانت القوانين التي غالبًا ما أكّدت قوانين السلاطين السابقين وزادت عليها، مانعًا مباشرًا يقف في وجه أيّ سلوك يمارسه موظفو الحكومة ويمكن أن يؤدي إلى ظلم السكان المدنيين. وينص قانون سليمان القانوني (حكم من 1520 إلى 1566)، على سبيل المثال، على أنه «لا يمكن لموظف تنفيذي سجن أو إيذاء أي شخصٍ من دون علم القاضي [الشرعي]. وأن الغرامة المفروضة تكون بحسب [طبيعة] جرم الشخص وليس أكثر من ذلك. وإذا زادت عن ذلك، يحكم القاضي في الزيادة ويردها [إلى الشخص المظلوم]». هكذا، يكون دعم القانون الشريعةَ عن طريق تعزيز وضعها وقواعدها والإضافة إليهما، بينما تقتضي الشريعة تدخل العدالة السلطانية. هذه الثنائية المكملة لبعضها، كانت تذكر بصفةٍ مستمرة في قرارات ورسائل ضمن خطاب السلطات العثمانية القضائي، أكانوا سلاطين أم وزراء أم فقهاء. لقد كان لزامًا أن تطبق العدالة دائمًا «طبقًا للشريعة والقانون».

انظر: Ronald C. Jennings, «Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri,» *Studia Islamica*, no. 50 (1979), pp. 166 and 168, and Peirce, p. 119.

في حين خضع السكان المدنيون لقانون الشريعة، خضع موظفو الحكومة ـ بمن فيهم الجيش والشـرطة وفئة أمناء السر الإداريين والقضاة ـ لقانونٍ آخر، يمكن أن يسمى بحق القانون السـلطاني[162]. وبعبارةٍ أخرى، بينما لم يعاقب رجل أو امرأة، مسلم أو مسيحي أو يهودي مدني من دون محاكمةٍ في المحاكم الشرعية ـ وهي مستقلة عن إرادة الحاكم بدرجةٍ كبيرة ـ كان القانون السلطاني مطلقًا في ما يخص الحاكم نفسه ورجاله، بمن فيهم القضاة الشرعيون.

لم يكن متوقعًا من الحاكم نفسه احترام قانونه الخاص فحسب، بل قانون الشـريعة أيضًا، وهو الأهم. وباعتباره شـخصًا عاديًا، فقد ظل الحاكم، كبقية رعايا الشـريعة العاديين، عرضةً لأي دعوى مدنية، بما في ذلك قضايا الديون والعقـود والتعويضات الماديـة. وبالمثل، كان يمكن عقابـه على أي انتهاك لقانون العقوبات الشرعي والحدود القرآنية[163]، وقد قام المنطق في كل هذه المجالات على افتراض أنّ كل المسلمين، الضعيف منهم والقوي، متساوون في حـق الحياة والتملك وفي التزاماتهم نحو بعضهـم[164]، أما في ما يتصل بالشريعة، فلم يتمتع السلطان ورجاله بأيّ حصانةٍ خاصة.

في المجال «السياسـي ـ الأخلاقي»، كان الحلم والرحمة والعفو شـبه المطلق معايير متوقعةً للحكم يمكن أن يؤدي انتهاكها إلى العزل أو حتى إلى القتل. وكانت السـلطة السياسـية مضطرةً إلى احترام هذه المعايير والتصرف بطريقةٍ مسؤولةٍ أخلاقيًا وقانونيًا إذا ما أرادت أن تكتسب أي شرعية[165]. وقد اضطر حتى أقل الباحثين الأوروبيين تعاطفًا مع النظام القانوني الإسلامي إلى الاعتراف بهذه الخاصية. فالشـريعة «حجّمت مـن إرادة الأمير» الذي «كان يلتـزم [القانـون]؛ كمـا أن الممارسـة على امتـداد الزمـن جعلت بعض

(162) Johansen, «Territorial Concepts,» p. 452.

(163) الحدود هي جرائم محددة في القرآن، تتضمن بصفةٍ عامة الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والبغي والردة. انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 311-320.

(164) ينهض هذا الافتراض على «الكليات الخمسة» الخاصة بالشريعة والمشروحة في الجزء الثاني من الفصل السادس من هذا الكتاب.

(165) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب السلطان، في: السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي، ص 120 - 125، وابن عبد ربه، ص 160 - 163 و174 - 180.

الاســتخدامات والمراسيم القديمة مقدســة في عيون الناس، بحيث لم يكن بوسع حاكم متبصّر أن يُقْدِمَ على انتهاك أي منهما بممارسةٍ للسلطة جائرة»[166].

لذلك، لم يكن الحكم طبقًا للسياســة الشرعية ســلطةً مطلقةً يتمتّع بها الحكم السياســي، بل كان، في جوهره، الممارســة الشرعية للحكمة والحلم والحصافــة من جانب الأمير في حكمه رعايا الشــريعة. وفي حالة المدنيين، كانت هذه الصفــات تتجلّى في الاعتراف بالقاضي علــى أنّه الحَكَم الأخير وممثّل الديني، حيث كانت كل قضيةٍ يحيلها الســلطان إلى القاضي مصحوبةً بالأمر السلطاني الحاســم بتطبيق أحكام الشريعة والقواعد الإدارية التنظيمية. ومن جهة أخرى، ومع أن موظّفي الحكم كثيرًا ما كانوا يفيدون من المكرمات السلطانية المتمثلة في العفو ـ لا سيما في حالة الانتهاك الأول أو الانتهاكات الصغيــرة ـ فإنهم كانوا يخضعون في آخر الأمر إلى القانون الســلطاني الذي كان مطلقًا وحاسمًا وقاسيًا. وقد احتُفظ للسلطان بحق المحاكمات المستعجلة ضد رجاله، وبالتبعية، ضد ممثليهم القانونيين، وكلهم يدينون بالولاء المطلق له. ذلك أن رجال السلطان الذين تربوا منذ طفولتهم كخدامٍ للدولة كانوا هم أنفسهم، ينتمون إلى السلطنة بالمعنى الحرفي. وكانوا هم أنفسهم، وما جمعوه من ثروة في حياتهم، ملكًا للســلطنة؛ وستعود تلك الأملاك إلى أصحابها في حالة الوفاة أو عند اقتراف أي منهم تجاوزًا خطيرًا.

كان الحاكم، باعتباره الســيد الأعلى، مسؤولًا عن كل ظلم يقترفه عماله أو موظفوه. وكان من الممكن أن يُحال أي سوء تصرف يرتكبه الموظفون أو القضاة إلى الحاكم مباشــرةً أو إلى محكمة المظالم. ومن اللافت في تصوّر الحكم هذا وممارســته أنه كان معتمدًا على أخــلاقٍ مختلفة اعتُبرت لا غنى عنها للشرعية السياسية كما لســلامة المجتمع والأسرة الحاكمة على السواء، بعيــدًا عن الاعتماد على أخلاقٍ رســمية خاصة بالتصــرف المرغوب فيه أو اللائــق الذي يمكــن أن تتصرفه المؤسســات (مثــل الدســاتير أو المنطق البيروقراطي المســتقل إلى حد كبير عن المسؤولية الأخلاقية للأفراد). بعبارةٍ

(166) مقتبسٌ من: John Strawson, «Islamic Law and English Texts,» *Law and Critique*, vol. 6, no. 1 (1995), p. 35.

أخرى، كانت تلك ثقافة مشبعة بالمفهوم السياسي للمسؤولية الأخلاقية. وكان هذا هو النموذج للحكم التنفيذي. وشـأن النماذج الأخرى كلها (كما ناقشنا في الفصل الأول)، لم تغيـر الانتهاكات الصغيرة والكبيرة التي كانت تُرتكب من وقتٍ إلى آخر من حقيقة كونه نموذجًا.

كان المقصـود من كل هذا أن يبقى هناك خـط اتصالٍ مفتوح دائمًا بين الرعية دافعة الضرائب والنظام الحاكم. وهذا يفسـر اشتمال مجالس الحاكم وولاتـه، التي كانت تجتمع بصورةٍ منتظمة، علـى القضاة وجامعي الضرائب وعلية القوم وكبار المفتين وممثلي الأحياء وجمهرة من الشخصيات الأخرى من الشعب. وبذلك كان لهؤلاء المسؤولين المحليين مصالح متقاطعة خففت من حـدة الولاءات التي كانوا يدينون بها للسـلطان والدولـة، وتوازنت مع مصلحتهـم المحلية فـي الحفاظ على شـبكاتهم الاجتماعيـة والاقتصادية والأخلاقيـة. وبالفعـل، فـإن القضاة المحلييـن والمفتين وممثلـي الأحياء والطوائـف المهنية، بل وجامعـي الضرائب كانوا يشـاركون في اجتماعات المجلس، كمدافعين عن مصالح جماعاتهم، وهو ما كان يسـوّغ تعيينهم في المجلس في المقام الأول.

3 ـ مقارنات ونتائج

تصل بنا مناقشـات هذا الفصل إلى نتيجتين على الأقل تتعلقان بأربع من بين خمس خواص للشكل تتسم بها الدولة وكنّا قد فصلناها في الفصل السابق. النتيجة الأولى هي أن الإسلام، كحضارةٍ عالمية، طور أخلاقًا قانونيةً نموذجيةً راسخةً تاريخيًا حددت هويته. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام، أو بالأخص ثقافة أخلاقية ـ قانونية إسـلامية خارج التاريخ، لأن التاريخ بقواه وظروفه هو الذي أدى إلى نشأة هذه الهوية القانونية ـ الأخلاقية. وما يعنيه أن يكون المرء مسـلمًا هذه الأيام هو، من نواحٍ أساسية، أن يرتبط بتلك الأخلاق التي تحددها الشـريعة، فالأخلاق هي التي كانت، وما زالت، تشكل الإسلام. وستبرهن الفصول المقبلة على هذا الطرح باستفاضة، ولكن يكفي الآن القول إن تكوين الهوية الإسـلامية يعني سيادة الشـريعة باعتبارها الأخلاق الحاكمة

للسلوك الإنساني. فلا هوية إسلامية من دون هذه الأخلاق. وبهذا التعريف للهوية الإسلامية الحديثة، فإن الزعم أنّه يمكن تجريدها من التاريخ أو الأخلاق التي تغلغلت فيها حتى النخاع هو في منزلة الزعم أن مواطني أوروبا وأميركا يمكن أن يظلوا ما هم عليه الآن من دون جذورهم التاريخية أو تاريخهم الاقتصادي ـ الاجتماعي أو القانوني أو السياسي، ومن دون عصر التنوير وقيمه. هكذا، بقدر ما تُعَد الدولة الغربية الحديثة ومواطنوها منتوجًا لظاهرةٍ محددةٍ تاريخيًا، فإن الهوية الإسلامية اليوم مرتبطة ذلك الارتباط الذي لا تنفصم عراه بأخلاقٍ قانونية خاصة حددتها تاريخيًا المبادئ المركزية العليا للشريعة.

ثانيًا، كانت الشريعة، في هذا التاريخ وفي الهوية التي أنتجها، التعبير عن سيادة الله، حيث تلخص شهادة «لا إله إلا الله» المعرفة الأساس والممارسة الدينية والخطابية الخاصة بكون الله هو صاحب السيادة الوحيد. وهذه المعرفة هي معرفة بنيوية: إذ تتغلغل في نسيج الحياة الإسلامية، بدءًا من الأخلاق الاجتماعية ـ العلمية وحتى الحكم السياسي.

أخيرًا، شكل مفهوم سيادة الله في الإسلام نموذجًا خاصًا من نماذج الفصل بين السلطات. وكان عمال السلطة «التشريعية» فقهاء غير خاضعين للدولة، عاشوا في ومع المجتمع وجماعاته. بصفتهم علماء مستقلين لا يتقاضون أجرًا، كانوا هم مَنْ أسسوا القانون وأصبحوا سدنته على أساس العلم الغزير والتقوى والجاذبية الدينية والقوة الأخلاقية فحسب. ولذلك كانت الشريعة تعنو للطبقات الاجتماعية المتوسطة ـ بمن في ذلك الفقراء واليتامى والمحرومون ـ أكثر مما تعنو لمن كانوا في مراتب السلطة. وكانت في الواقع تتوجس من الأقوياء والقادرين سياسيًا. وبهذه المعاني، كان الفقهاء وشريعتهم يمثّلون الشعبَ أمام السلطات السياسية العليا بكفاءة أي نظام تمثيلي نعرفه اليوم. ولا يستمدّ هذا صحّته من أنّ الفقهاء (والمنتسبين إليهم، والقادة المحليين، وآخرين من أهل العلم المتضلعين من أمور الشريعة)، كانوا لا يمثّلون جماعاتهم بالطريقة ذاتها التي يمثل فيها نائب منتخب ناخبيه فحسب، بل أيضًا بسبب أن مضمون الشريعة الجوهري نفسه كان أكثر ملاءمةً للطبقات الاجتماعية العامة من قانون الدولة الحديثة. وإذا ما كانت الشريعة قانون البلاد بلا منازع (وقد

كانت كذلك بالتأكيد)، فقد كان القانون لسان حال الضعفاء والمحرومين، حتى حين لم يكن لهم تمثيلٌ قانوني أو سياسي. وهذا يعني أنه كان لهم مثل هذا التمثيل. هكذا عَنَت إضافة تمثيل الفقهاء إلى الوضع المميز للطبقات الاجتماعية العامة في القانون ضمان التمثيل بطرق عميقة وشاملة وثابتة.

هذا القانون النموذجي هو الذي كان يطبَّق في محاكم العالم الإسلامي، وكان يطبقه، كقاعدةٍ عامة وبصورةٍ صادقة، نظام قضائي ملتزم بالتكوين الأخلاقي والعادل للقانون، نصًا وروحًا. وإذا صحت حجة كلسن بأن «الديمقراطية تتطلب أن يكون للسلطة التشريعية سلطة على الجهازين: الإداري والقضائي»[167]، فإن الشكل الإسلامي للحكم يوفر مثل هذا النظام الديمقراطي، إذ تبقى السلطتان القضائية والتنفيذية الإسلاميتان تحت السلطة «التشريعية» بقدر ما يتعلق الأمر بالمجتمع. لكننا رأينا أيضًا أن هناك أكثر من سبب لاعتبار هذا النظام تمثيليًا إلى أبعد حد. بيد أن النقطة هنا مؤكدة على نحو أقوى. فقد فصل الحكم الإسلامي بين السلطتين التنفيذية والتشريعية بدرجاتٍ، إذ أُخضعت الأولى تمامًا لإرادة الثانية التي كانت القانون الأخلاقي الأعلى. وكان قانون المحاكم مستقلًا أيضًا، على الرغم من احتكار السلطة التنفيذية حقّ تعيين القضاة وإعفائهم. وكانت هذه الصلاحية اسمية أكثر منها جوهرية، فبصرف النظر عن التعيينات والإعفاءات القضائية، ظل القانون النموذجي الذي يطبّقه القضاة على الدوام هو الشريعة.

مجمل القول إن سيادة الشريعة كانت حُكمًا للقانون أكثر تفوقًا من نظيره الحديث، وهو الشكل الحاضر للدولة الغربية الذي التحم، في أغلب الأمثلة، مع ادعاء الشرعية الديمقراطية (أو السيادة الشعبية) التي «تجمعها علاقة مربكة بواقعها العملي»[168]. وليس سعي المسلمين اليوم إلى تبني نظام للفصل بين السلطات الخاصة بالدولة الحديثة سوى رهان على صفقةٍ أقل شأنًا مما ضمنوه لأنفسهم عبر قرونٍ كثيرة من تاريخهم. وتمثل الصفقة الحديثة سلطة

---

(167) Kelsen, p. 282.
انظر اقتباسًا أطول في المتن عند الهامش رقم 71، من هذا الفصل.

(168) Dunn, p. 24.

الدولة التي تهدف إلى ديمومتها وسـيادتها وخدمة مصالحها هي نفسها، كما رأينا وكما سنرى في الفصول المقبلة. وفي المقابل، لم تخدم الشريعة الحاكم أو أي شكلٍ من السـلطة السياسية لأنها لم تصمَّم لهذا الغرض. لقد خدمت الشـعب، الجماهير، الفقراء، المسـتضعفين وعابري السـبيل دون أن تلحق الضـرر بالتاجر ومن هم على شـاكلته[169]. وبهذا المعنى لـم تكن غايةً في الديمقراطية فحسـب، بل كانت إنسانيةً بطرقٍ غير معهودة في الدولة الحديثة وقانونهـا. وإذا ما كان الاختبار هو «ما الذي يجب أن يشـكل حقوقًا ثابتة لا **تخضع لسـلطة أي حكومة**»، على حد تعبير روبرت دال[170] (Robert Dahl)، فإن الشـريعة قد نجحت في هذا الاختبـار، وغلّبت حكم القانون على حكم الدولـة. على هذا الأسـاس، نسـتطيع الآن أيضًا أن نرى فـي صيغة «حكم القانون» نوعًا من تشـابه اللفظ واختلاف المعنى. ففي السـياق الإسـلامي تكتسب الصيغة مفهومًا «غليظًا» لما يعنيه «حكم القانون»، بينما يكون المفهوم في السـياق الأوروبي ـ الأميركي ـ وهو موضـع الدولة الحديثة النموذجية ـ «رفيعًا»، بل ومثقلًا بمشكلات أخرى أيضًا.

ربما نستطيع القول إن بنى الشريعة النموذجية تكفل ما سمّاه جون رولز، في سـياقٍ آخر، «مجتمعًا جيد التنظيم»، وهو مجتمـع اعتقدَ أنَّ من الممكن تصوره لكنه، شـأن الأشياء التي تقف قبالة الحاضر، «أضفي عليه طابع مثالي مفرط». بيد أنه لم يعرف أن جميع تفاصيل ما وصفه بـ«المجتمع جيد التنظيم» توافرت، بعد إجراء كل التغييرات المطلوبة، في الحكم الإسلامي النموذجي، بل إنها اعتبرت شيئًا مسلمًا به:

> يشـير القول «إن مجتمعًا ما جيد التنظيم» إلى ثلاثة أشـياء: الأول (وهو متضمن في فكرة تصوّر العدالة المعترف به على نطاقٍ عام)، أنه مجتمعٌ يقبل كل فردٍ فيه مبادئ العدالة نفسـها، ويعرف أن كل شـخصٍ آخر يقبلها أيضًـا. ثانيًا (وهذا متضمن فـي فكرة التنظيم الكـفء لهذا التصـوّر) أن يكون معروفـًا بصورةٍ عامـة أن بنيته

(169) حول هذه النقطة، انظر الجزء الثاني من الفصل السادس من هذا الكتاب.

(170) التشديد لي، انظر: Dahl, p. 235.

الأساس ـ بمعنى مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسة، وكيفية ارتباط بعضها ببعض في نظام تعاونٍ واحد ـ تحقق تلك المبادئ، أو يعتقد بناءً على أدلةٍ معقولة بأنها تحققها. وثالثًا أن يكون عند المواطنين شعورٌ فعال وعادي بالعدالة، ما يدفعهم إلى أن يطيعوا بصفةٍ عامة مؤسسات المجتمع الأساس التي يعتبرونها عادلة. وفي مجتمعٍ كهذا، يولِّد مفهوم العدالة المعترف به على نطاقٍ عام نظرةً مشتركة يمكن من خلالها الحكم في دعاوى المواطنين على المجتمع.

صحيحٌ أنَّ هذا مفهوم مُضْفَى عليه الطابع المثالي إلى حد مفرط. غير أن أي تصوّر للعدالة لا يحسن تنظيم ديمقراطيةٍ دستورية لا يعتبر كافيًا كتصور ديمقراطي(171).

كان يمكن لرولز أن يكون هنا فقيهًا مسلمًا مبرزًا يصف واقع ثقافته القانونية، ويعلّق تلك التعليقات الثاقبة على أوجه النقص في الديمقراطية الدستورية الحديثة.

(171) التشديد لي، انظر: John Rawls, *Political Liberalism*, Expanded ed., Columbia Classics in Philosophy (New York: Columbia University Press, 2005), p. 35.

الفصل الرابع

القانوني والسياسي والأخلاقي

لا يمكن لعلم وضعي حقًا أن يلتقط الحقائق الأخلاقية لأن مقدماته تكون قد ألغت أسسها الوجودية. ففي عالم من الخواص الأولية، يتداعى «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» ببساطة... ولا يستطيع كل البحث التجريبي في العالم التغلب على هذه المشكلة الجوهرية. كائنًا ما يكون عدد المرّات التي تقصد بها النبع، فإنك لن تحضر الماء بمنخل.

Thomas A. Sprangens, Jr., *The Irony of Liberal Reason*.

يبدأ السياسي عندما أستطيع أن أتخيّل أنني أضحي بنفسي وأقتل الآخرين حفاظًا على الدولة. وتتحقق الدولة الحديثة بالكامل، لا عندما تحميني من العنف بل عندما تجندني في قواتها المسلحة.

Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*.

ثمّة هنا آلة جهنمية جرى ابتداعها، حصان موت يصلصل بحلية المكارم الإلهية! أجل، ثمّة موتٌ لكثيرين جرى ابتداعه هنا ويمجّد ذاته على أنه حياة... أسمّي دولةً ذلك المكان الذي يتجرّع السمّ كل من فيه، صالحون وطالحون: الدولة حيث يضيع الجميع أنفسهم، صالحون وطالحون: الدولة حيث الانتحار الشامل البطيء يُدْعَى حياةً.

Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*.

رأينا في الفصل السابق أن الزعم بوجود حكومةٍ صالحة في حدود الدولة الحديثة تضعفه الدراسة المتفحصة لتنظيمها الدستوري. وفي ما يخص حكم القانون، ليس لدى الحكم الإسلامي النموذجي إلا القليل مما يمكن أن يتعلمه من نظيره الحديث، لأن طبيعة الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في الإسلام كانت أكثر دقةً في تجسيد معنى هذا الفصل وهدفه، وأكثر تفوقًا قياسًا بما نجده في الدولة الحديثة النموذجية. وعند النظر في آثار حكم القانون الحافل بالمعنى في الإسلام، إلى جانب حقيقة أنَّ الفقهاء وفقههم كانوا منتوجًا شعبيًا متحابكًا تمامًا مع نسيج المجتمع المدني، يبرز نظام الحكم الإسلامي، في سياق مقارَن، كتعبيرٍ متميز أكثر مؤاتاةً للحكم العادل والديمقراطي.

تستدعي هذه النتيجة، الجلية لأي شخصٍ على معرفةٍ بالشريعة والنظرية الدستورية الحديثة، بحثًا إضافيًا في التنظيم الدستوري كما تطرح تساؤلًا جديًا بصدد الرغبة الإسلامية في دولةٍ حديثةٍ قائمة على مبادئ إسلامية. بيد أن هذه ليست سوى مشكلة واحدة من بين مشكلات أساسية متعددة ينبغي على المسلمين أن يتعاملوا معها، فيما هم يسلكون بلهفة طريق محاكاة الدولة الغربية. وفي هذا الفصل، نقدّم مشكلتين معضلتين عويصتين أخريين، مجتمعتين أو حتى متفرقتين، لدق جرس إنذارٍ خطير على الأقل، إن لم تكفيا للتخلّي الفوري عن هذا المسار.

تتمثل المشكلة الأولى في ما تشهده أوروبا الحديثة من صعود التمييز - أو الفصل في الواقع - بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون». وسأطلق على هذه المشكلة نشأة القانوني، وهذا اللفظ الأخير يحمل أهميةً خاصة. وترتبط المشكلة الثانية بنشأة السياسي، ذلك السياسي الذي أفصحت عنه أشد الإفصاح هوبزية كارل شميت الجديدة. وهاتان الظاهرتان متشابكتان تاريخيًا وموضوعيًا على حد سواء، ويرتبط سياقهما بتصورٍ وممارسةٍ معينة للسيطرة. وسوف أبيّن أن نشأة القانوني والسياسي في المشروع الحديث يجعلهما غير متوائمين مع الأشكال المؤسَّسة لأي نمطٍ إسلامي للحكم، لأنهما يناقضان حتى أدنى درجات النسيج الأخلاقي الذي يجب أن يتوافر في أي حكم من هذا النوع كي يمكن أن نسميه إسلاميًا على نحوٍ له معنى[1].

(1) «السياسي، قبل كلّ شيء، هو فضاءٌ نسبي للتوافقات، وبالتالي لا يمكن التعامل معه بالمنطق =

1 ـ الأخلاق ونشأة القانوني

يؤكد الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماكس شيلر (Max Scheler) في كتابه مشـــكلات علم اجتمــاع المعرفـــة (*Problems of a Sociology of Knowledge*)، أن من الســـمات الأساس للغرب الحديث «هوسه باكتساب معرفة الســيطرة»[2]. حيث يُدْفع العلم والتعلم في مسار جديد يهدف إلى تفسير الطبيعة بطريقةٍ منفصلة ومنبتّة الصلة، وهو ما يفيد في النهاية توجيه طاقاتهما إلى استغلال الطبيعة والسيطرة عليها بكل ما فيها[3]. وترتبط هذه الســـمة بنيويًا بفكرة عصر التنوير عن الذات المســـتقلة، تلك الذات التي التقطها كانط في مقالته «ما التنوير؟» بوصفها نموذجًا حديثًا[4]. فبالنســـبة

= المطلق للمجال الديني. إذ يشكل الاعتراف بعدم إمكان تجاوز منطق العملية السياسية ممرًا إجباريًا منه للإسلام السياسي المعاصر». انظر: خالد حمزة [وآخرون]، «حسام تمام في رحلة التعقب الأخيرة لأثر الإسلاميين: الإخوان المسلمون محاصرون عن يسارهم وعن يمينهم... وهم نتاج الدولة القومية»، الحياة، 2011/11/13، على الموقع الإلكتروني: <http://daralhayat.com/portalarticlendah/328023>.

ترد هذه العبارة في مقال خالد حمزة وآخرون عن الباحث الراحل حسام تمام، حيث تبدأ بـ«كان حسام يرى» [المترجم].

(2) هذه كلمات كينيث ستيكرز (Kenneth Stickers). انظر مقدمته لكتاب شيلر: Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings; Edited and with an Introd. by Kenneth W. Stikkers, International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1980), p. 28.

انظر أيضًا تحليل غراي (Gray) في: John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995), pp. 160-163.

(3) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge; an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Paul, [1958]), p. 33; Scheler, pp. 129-130, and J. R. Staude, *Max Scheler* (New York: Free Press, 1967), p. 197.

يقول شيلر في كتابه المشكلات: «إن الفلسفات ذات النزعة التطوعية (voluntarist) في الغرب الحديث، من دونس سكوتس (Duns Scotus) وأوكام (Occam) ولوثر (Luther) وكالفن (Calvin) وديكارت (Descartes) إلى كانط (Kant) وفيخته (Fichte) ليست مجرد «نظريات» [بل] أشكال جديدة للخبرة المشروطة اجتماعيًا. لقد صاغت [تلك الفلسفات] فكرة السيطرة الجديدة والقيمة المطلقة الجديدة للتحكم الخاص بالنوع الجديد للإنسان، الإنسان الفاوستي... [الذي] لا يعترف بالأفكار المنطقية وتداخلها ولا بالترتيب الموضوعي للقيم والغايات التي تسبق إرادته السيادية وتحد منها»، انظر: Scheler, p. 127.

(4) Immanuel Kant, «An Answer to the Question: What Is Enlightenment?,» in: Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, Translated and Edited by Mary J. Gregor; General Introduction by Allen Wood, Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 17-22.

إلى كانط، كما هو الحال بالنسبة إلى النموذج الحديث الناشئ، يُعرَّف «النضج» الفردي والحضاري بأنه دافع مستقل قارٌّ عميقًا في الذات، دافعٌ أو إرادة لا توجه سلوك الإنسان الأخلاقي والعقلي فحسب، بل تضمن الاستقلال أيضًا، وهو الأهم. وكما يؤكد بول غوير (Paul Guyer)، فإن فلسفة كانط الأخلاقية يجب أن تُرْسَى على فكرته الأساس عن الحرية التي يعدها «خلاصة الإنسانية»[5]. فالحرية تعني التحرر من أغلال التاريخ وأشكال السلطة والاضطهاد السياسي والاستغلال المادي والاستعباد والفساد، وكل الأمور التي نعرف الآن أنها ميزت تاريخ أوروبا لأكثر من ألف سنةٍ قبل عصر التنوير. والتحرر من السلطة، بسبب ما ينطوي عليه من انفصال، إنما يمكن ترجمته عمليًا وبسهولةٍ إلى حرية التحكم والسيطرة.

يمتلك الإنسان الحديث، من وجهة نظر شيلر، إرادةً قَبْلية، «نضالًا من أجل المعرفة» متأصلًا و«ينشأ من دافع فطري»[6]. وما اعتبره فيبر عالمًا متحررًا من السحر والروحانيات[7] نظر إليه شيلر كدليل على أنَّ هذا «الدافع الفطري»[8] بلغ أوجه في «بناءٍ فكري [جامع] شكل أساس التفكير الواقعي منذ عصر النهضة» و«نشأ من إرادةٍ قَبْلية أساسية وبناء قيمي متمركز حول الرغبة في السيطرة على العالم المادي»[9]. ويؤكد شيلر نقطة تهمنا كثيرًا، ألا وهي أنه بالمقارنة ببُنى الفكر الشرقية، فإن «الميتافيزيقا [الغربية] تقوم على وعي بالذات

---

(5) Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 2-7, and Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 105.

(6) Scheler, p. 77.

(7) للمزيد عن فيبر (وأدورنو) في هذا السياق، انظر الجزء الأول من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(8) كما فعل فرنغز (Frings) (وهو واحد من أهم دارسي شيلر)، تجب ملاحظة أنَّ نظرية شيلر الخاصة بالد(و)افع الفطرية «تكاد تفصله عن كل الفلاسفة الأوروبيين في العصر الحديث». انظر: Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*, Marquette Studies in Philosophy; no. 14, 2nd ed. (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001), p. 176 and 244-247.

(9) Stark, p. 114.

مختلفٍ كليًا وعلى تفســير للإنســان مختلفٍ تمامًا بصفته صاحب سيادةٍ على الطبيعة بأكملها»[10]. وخاصية السيطرة الفطرية هذه هي الأساس «الذي انطلقت منه دراســة الواقع» بعدما أصبحت «العامل القيمي الحاسم» وظاهرةً «منتظمة» (systematic) وليست «عارضةً فحسب»[11]، و«اتجاهًا قيميًا محوريًا»[12].

مهّدت نظرية شيلر، بهذا الصدد، لأفكار مدرسة فرانكفورت[13] ونظريات فوكو في الضبط والقوة[14]، ووســعت صفة التحكم والسيطرة الغربية الحديثة باتجاه الذات التي «تُدرَك [شأنها شــأن الطبيعة] بوصفها شيئًا يمكن التحكم فيه والتلاعب به... بواســطة السياســة والتعليم والتوجيــه والمنظمات»[15]. وبذلك كانت الســيطرة هي الاتجــاه النموذجي، ليس في مــا يخص المادة «المتوحشة» و«البليدة» فحســب[16]، بل أيضًا في ما يخص الذات، أو الذات الإنسانية[17]. وقد رأى شيلر أيضًا أن:

---

(10) Scheler, p. 98.

عن الأصول المفهومية اليهودية ـ الهيلينستية للسيطرة الغربية على الطبيعة، انظر: Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 265-269.

(11) التشديد لي: Scheler, p. 118.

(12) Staude, p. 191, and Stark, pp. 19-21.

(13) انظر على الأخص: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Edited by Gunzelin Schmid Noerr; Translated by Edmund Jephcott, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), and Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*.

يجد القارئ مختصرًا لدراساتهم حول القضايا المثارة هنا، في: Helmut Peukert, «The Philosophical Critique of Modernity,» in: Claude Geffré and Jean-Pierre Jossua, eds., *The Debate on modernity*, Concilium; 1992/6 (London: SCM Press, 1992).

(14) تعد نظرية شيلر بوصلة أكثر اتساعًا من نظرية فوكو الذي يجب أن نعترف بأنه لم يدَّعِ التحدث عن العالم غير الغربي. انظر: Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 8.

(15) التشديد لشيلر: Scheler, pp. 78 and 119.

(16) للمزيد عن المادة «المتوحشة» و«البليدة»، انظر ما سيأتي لاحقًا في هذا الفصل.

(17) حول هذا الموضوع، في سياق إبادة الشعوب الهندية ـ الأمريكية، انظر: Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building* (New York: Schocken Books, 1990), p. xxvii.

وفي مواضع أخرى من الكتاب. وعن المصادر الطبيعية والعبودية، انظر: Marc Ferro, *Colonization: A Global History* (London: Routledge, 1997), pp. 125-127.

التاريخ الغربي الأحدث زمنيًا وملحقاته الثقافية المتطورة على نحو مستقل (كأميركا وغيرها)، يظهر ميلًا منتظمًا وأحاديًا باطراد وحصريًا تقريبًــا إلى تنمية المعرفة التي تســعى إلى تغييــر العالم عمليًا. أمّا المعرفــة الثقافية والدينية فقد دُفِعَت إلى الــوراء كثيرًا... ونكصت كثيــرًا الحياة الباطنيــة وتقنيات الذات، أي الســعي إلى زيادة قوة الإرادة وسيطرتها... على عمليات العضوية المادية ـ النفسية[18]... وليست الوضعية (positivism) والبراغماتية (pragmatism) إلا التعبيرين الفلســفيين الصادقين وشــديدي الأحادية عن حالة الثقافة الغربية الحديثة[19].

إذا كان شيلر ـ إلى جانب بيكون (Bacon) وفيكو (Vico) ونيتشه (Nietzsche) وفوكــو ومفكري مدرســة فرانكفورت وآخرين ـ محقًا فــي أن نظام المعرفة الغربي موجه بصورةٍ مبرمجة لخدمة القوة والضبط والســيطرة وتغيير العالم، فــإن المعرفــة، بمعناها الدقيــق، تصبح انخراطًا في ممارســة القــوة وتغيير العالم[20]. وكان بيكون في القرن السابع عشر أول من صاغ عبارة أن «المعرفة قوّة»[21]. وليس بمقدور أي شكل من أشكال المعرفة الحديثة، بما فيها المعرفة القانونية والسياسية، أن يهرب من الانخراط في ديناميات هذا النمط من القوة.

---

(18) ما أطلق عليه فوكو «تقنيات الذات»: Michel Foucault, «Technologies of the Self,» in: Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, Edited by Paul Rabinow; Translated by Robert Hurley and others, Essential Works of Foucault, 1954-1984; v. 1 (New York: New Press, 1997), pp. 223-251.

(19) مقتبس في: Stark, p. 118.

انظر أيضًا: Scheler, pp. 129-130.

بخصوص نقد الوضعية، انظر: Thomas A. Spragens, *The Irony of Liberal Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 196-310.

(20) Antonio Pérez-Ramos, «Bacon's Forms and the Maker's Knowledge Tradition,» in: Markku Peltonen, ed., *The Cambridge Companion to Bacon* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 110-113.

بخصوص إرادة السلطة عند نيتشه وتأثيره على الفلاسفة الأوروبيين من بعده، بمن فيهم فوكو، انظر الفصلين التاسع والعاشر من: Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, eds., *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1996).

(21) Pérez-Ramos, «Bacon's Forms», and Paolo Rossi, «Bacon's Idea of Science,» in: Peltonen, ed., pp. 37-42.

يتّسم هذا الارتباط العضوي بين البنية الفكرية للسيطرة من جهة، والأخلاق والقيم من جهة أخرى، بأهمية مباشــرة بالنســبة إلينــا. وكان هذا الارتباط قد تشكّل في مرحلة باكرة من عصر التنوير، عندما راح يظهر من يُدْعَون بالفلاسفة الميكانيكيــن (mechanical philosophers) مثل بويل (Boyle) ونيوتن (Newton). حتى ذلك الوقت، إنّمــا بصورةٍ متضائلةٍ باطراد، كانت أوروبا تحت ســيطرة أنماط من الفكر والسلوك نابعة من الأفكار المدرسية (السكولائية) والأرسطية حول المادة التي يوجّهها مخطط للحركة ذكي ومشحون بالقيمة (أي إن تشكيل أوروبا الخطابي كان قائمًا على تلك الأنماط من الفكر والسلوك). وكان ينظر إلى الأجسام على أنها تتحرك بواسطة خطة عالمية تبعثها النيّة وتشحنها العاطفة (روح العالم (anima mundi)). وقد خرج القرن الســابع عشــر بمجموعة من الفلاســفة الطبيعيين ردوا على النظرة الآلية للعالــم مؤكدين أن الطبيعة تعمل بطريقتها الخاصة التي أرســى الله خطتها ثم انســحب من المشــهد، إذا جاز التعبير. كما شــدّد هؤلاء أنه على الرغم من أن الله وضع الخطة فإنه لا يمكن عزو الخلْق من العدم إليه. فالطبيعة موجودة، وهي ما هي عليه، وهي منفصلة عن الخلق الفعلي، وهو ما يعني قطع الصلة الكاثوليكية المباشــرة بين الخالق والمخلوق، شأنها شأن كل صلة بين المادة والروح. لكن الفلاسفة الميكانيكيين مضــوا أبعد من هــذا بكثيــر، مؤكدين أن المــادة «متوحشــة» و«بليدة»، بل و«غبيّة»[22]. فكل الفواعل الروحية (the anima)، شُــطِبَت من الكون، ما جعل المادة غيــر ذات معنى روحي وإن ظلت لها أهمية بمعنًى مادي متمركز حول الإنسان. فإذا ما كانت المادة توجد في صورةٍ «متوحشة» و«بليدة»، فإن السبب الوحيــد لوجودها لا بد أن يكون عندئذٍ هو خدمة الإنســان. وقد مثّل روبرت بويل الفيلســوف الميكانيكي البارز هذه الحركة خيــر تمثيل عندما أفاض في مناقشة فكرة أن «الإنسان خُلق ليمتلك الطبيعة ويحكمها»[23].

(22) يجد القارئ مختصرًا فعالًا وتحليلًا ثابتًا ثاقبًا لهذه الأفكار، في: Akeel Bilgrami, «Gandhi, Newton, and the Enlightenment,» in: Ibrahim A. Karawan, Wayne McCormack and Stephen E. Reynolds, *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism*, Studies in Global Justice; 4 (New York: Springer, 2008), pp. 15-29.

(23) Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, 2nd rev. ed. (Lafayette, LA: Cornerstone Book, 2006), pp. xi, 3-4, 6 and 64-67. وفي مواضع أخرى من الكتاب.

لقد نشـأت فلسـفة عصر التنوير الميكانيكية نموذجيةً، بمعنى أن اتجاه الحداثة للسـيطرة على الطبيعة أدى إلى تقنين مفهـوم «الموارد الطبيعية»[24]، الذي تطبّع الآن تمامًا في بُنى الحداثة الاجتماعية الصناعية ومؤسسات الحكم وسياسـاته، ناهيك بكل كتاب مدرسـي من كتب الجغرافيـا التي تُدَرَّس في المدارس الابتدائية والثانوية الحديثة. إن خطاب «الموارد الطبيعية» وممارسته ـ وهما خطاب وممارسـة شديدا الاسـتغلالية والعنف ـ يتولدان بالضرورة من تجريـد الطبيعة من كلّ قيمة. وحين تكون الطبيعة «متوحشـة» و«بليدة»، فإنه يمكن للمرء أن يتعامل معها من دون أي قيدٍ أخلاقي، وهو ما يحدث بالضبط منذ أوائل القرن التاسع عشر.

غير أنَّ هذا ليس كل شيء. فالنقطة الأكثر أهميةً في عزل المادة بوصفها «متوحشـة» و«بليدة» هي الظاهرة شديدة الأهمية الناتجة عن ذلك والمتمثلة في فصل الحقائق عن القيم، وهو عاملٌ رئيس وجوهري من عوامل مشروع الحداثـة. وحين تكون المادة، بحدّ ذاتها، خلوًا من القيمة، فإن بوسـعنا أن نتعامل معها كشـيءٍ أو موضوع. يمكن أن ندرسـها ونخضعها لكل ما في جعبتنا من أساليب التحليل من دون أن تفرض علينا أي اعتباراتٍ أخلاقية[25]. وقد أدى فصل المادة هذا عن القيمة إلى ظهور ما سُمّي بالعلم الموضوعي والمنفصل، وهو ما نجد نظراءه في مجالاتٍ أكاديمية مثل العلوم والاقتصاد والإدارة والقانـون والتاريخ وخلافه، وكل هـذه المجالات تَدَّعي نوعًا من الموضوعية، طامحةً على الـدوام إلى أن تكون كالعلم الطبيعي في انفصاله و«علميته». وفي كل هذه المجالات التي شكّلتها ورعتها الدولة الحديثة[26]، يسـتطيع العالِم أن يـدرس الآخر المادي بصورةٍ مجـردة من العاطفة وبلا تبعاتٍ أخلاقيةٍ أو قيمية. ذلك أنَّ إفسـاح المجـال لتلك التبعات كفيلٌ بأن

(24) بهذا المعنى أيضًا، وليس من حيث الأخلاق العقلانية النموذجية فحسب [انظر النص نفسه عند هامش 38 في الفصل الأول من هذا الكتاب]، يكون طرحٌ مثل طرح غ. ستيوارت («Scottish Enlightenment») (G. Stewart) غير قابلٍ للتحقق. انظر أيضًا مناقشتنا للنموذج في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(25) Bilgrami, p. 25. وفي مواضع أخرى من المقال.

(26) للمزيد عن هذا، انظر الجزء الأول من الفصل الخامس من هذا الفصل.

يناقض رؤية العالم[27] (weltanschauung)، أو ما للسـيطرة من بنية فكرية في المقام الأول[28].

ليسـت الدولة الحديثة وإرادتها السـيادية، المتمثلة في القانون، جزءًا لا يتجزأ من رؤية العالم هذه فحسب، بل هي أيضًا واحد من معماريها الأساسيين. وعندما كان جون أوستن (John Austin) يكتب محاضراته الشهيرة في القانون[29] أوائل القرن التاسـع عشـر، كانت الدولة قد أصبحت بالفعـل حقيقةً قانونيةً مسيطرة إلى درجة بات معها على أي اعتبارٍ للقانون أن يأخذ بالحسبان مشروع الدولة السياسـي القانوني. وهـذا الاعتداد بدور الدولـة كان حاضرًا بطبيعة الحال فـي كتابات هوبـز[30] الذي أكـد أن إرادة الحاكم صاحب السـيادة (sovereign) هـي المصدر الوحيد للقانون. فالقانون لا يسـتطيع أن يسـتمد شـرعيته إلا بفضل حكومة تمتلـك القدرة على إنفاذ الأمر وإعلان شـرعية القوانين. فإذا شـرَّع القضاة الإنكليز قانونًا ما، كما يؤكد هوبز، فإن ذلك يعود إلى حقيقة أن اسـتنتاجاتهم واكتشـافاتهم القانونية تعكـس إرادة القوة لدى

---

(27) بخصوص رؤية العالم أو النظرة الكلية للعالم (Weltanschauung) كموضوع للبحث، انظر: Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Edited by Paul Kecskemeti, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and K. Paul, 1968), pp. 33-83.

(28) لم يعد المرء يستطيع السيطرة على طبيعةٍ متشبعةٍ بالقيمة إلا بقدر ما يستطيع إخضاع وتحويل الآخر الذي تخلق قيمته الإنسانية والثقافية وتكوينه الأخلاقي مطلبًا مماثلًا. بيد أن الأكثر أهمية من ذلك، كما أكد بعض العلماء الاجتماعيين (الماركسيين الجدد وعلماء الاجتماع الذين لا يمثلون التيار السائد في مجالهم)، هو أن الفصل الذي يجرد البحث الفكري/ العلمي من القيمة «ضعيف أخلاقيًا»، حيث إنه «يعفي المراقب من المسؤولية الاجتماعية التي يجب أن تصاحب أفعاله، ويفضي إلى تقديم الوضع القائم على أنه طبيعيٌ وحقيقيٌ بطريقةٍ أو بأخرى، وليس مبنيًا ومنحازًا. مهما قلنا فإننا لا نبالغ هذا البعد الأخلاقي، بل المسؤولية الأخلاقية. التشديد لي، انظر: Charles A. Pressler and Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 102-103.

(29) John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Edited by Wilfrid E. Rumble, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

(30) عن أهمية هوبز بالنسبة إلى القرن التاسع عشر وتوقعه المعرفي له، انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Book; HB244 (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), pp. 139-157, esp. 146 and 156.

الحاكم[31]. وكان ذلك بداية فكرة إرادة الحاكم السياسية. علاوةً على ذلك، اعتبر هوبز أن معايير الأحكام الأخلاقية تقع على عاتق الإنسان وليس على فاعلٍ ناشطٍ في نظامٍ كوني أو خطةٍ إلهية، وشكل هذا الاعتبار خلفية إضافية للصعود اللاحق للوضعية التحليلية التي ينظر إلى أوستن بصفةٍ عامة على أنه مؤسسها. والقواعد الأخلاقية هي من اكتشافات العقل الإنساني، وأملتها اعتبارات رفاهية المجتمع وأهمية الحفاظ على النفس وكبح عنف الإنسان ضد الآخرين[32]. وأصبح من المسلمات في الأوساط الفلسفية اليوم أنّ نظرية هوبز - بخصوص وجوب تأسيس الأخلاق على قوانين موضوعية يكتشفها العقل، لا على التراث أو أي نصوصٍ دينية - قد مهدت للتصور الحديث عن العلاقة بين القانون والأخلاق.

وضع أوستن قانون الحاكم في صدارة الجدل حول القانون والأخلاق، متجاوزًا في ذلك هوبز، بل حتى هيوم (Hume) وبنتام[33] (Bentham). وكان أوستن قد اعترض بشدةٍ، مثلًا، على طرح السير وليام بلاكستون (Sir William Blackstone) القائل إنّ أي قانون بشري يتعارض مع القوانين الإلهية والطبيعية هو قانونٌ يفتقد للشرعية. وأعلن أوستن أن «وجود القانون شيء ومزاياه أو عيوبه شيءٌ آخر. فما هو عليه القانون أو ما هو ليس عليه شيء وكونه منسجمًا أو غير منسجم مع معيار مفترض شيء آخر، فالقانون، الموجود بالفعل، هو قانون»[34]. ويقول أوستن إن بلاكستون ربما كان يعني أن:

---

(31) Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 84 and 89-90.

(32) عن هذا الموضوع في سياق الأخلاق، انظر: Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge and K. Paul, 1998), pp. 127-135.

وثمة تحليل ممتاز للعلاقة بين العنف والـ(لا)أخلاق وسلطة صاحب السيادة في فكر هوبز، انظر: Arendt, pp. 139-147.

تعلق أرندت بصورةٍ ثاقبة: «انعدام ثقة هوبز العميقة في مجمل التراث الغربي للفكر السياسي لن تدشهنا إذا تذكرنا أنه لم يرد سوى تبرير الاستبداد الذي لم يُكرم قط بأساسٍ فلسفي على الرغم من تكرار حدوثه في التاريخ الغربي»: Arendt, p. 144.

(33) عن الاثنين الآخرين، انظر: Friedrich, pp. 93-100, and Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Mineola, NY: Dover Publications, 2007), chap. 4, pp. 309-330.

(34) Austin, p. 157.

كل القوانيـــن الوضعية يجب أن تتفق مع القوانين الإلهية. فإذا كان هذا هو المعنى المقصود، فأنا أوافق على هذا الطرح بلا ترددٍ لأن الالتزامات التي تفرضها تلك القوانين ســتكون أعظم تأثيرًا مما تفرضه أي قوانين أخرى. وإذا تعارضت أوامر بشـــرية مع القوانيـــن الإلهية، يجب علينا عصيـــان الأوامر التي تفرضها القوانين الأقل قوة، وهذا مُضْمَر في لفظ «يجب»؛ فالطرح مطابق، وهو بالتالي غير قابل للدحض. ومن مصلحتنا أن نختار أهون الشـــرين وأقلهما احتمالًا، ونفضـــل أكبرهما وأكثرهما يقينًا. فإذا كان هذا هو قصد بلاكستون فإنا أوافق على طرحه، ولا يبقى عليّ سوى أن أعترض عليه أنه لا يقول لنا أي شيء[35].

يرى أوســـتن أنَّ ما قصده بلاكستون هو أن أي قانونٍ وضعي يتناقض مع القانـــون الإلهي ليس قانونًا. ويؤكد أنه إذا كان هذا هو قصد بلاكســـتون فهو «هراء محض». ويشـــير أوســـتن إلـــى أن القوانين الأخبث فـــي تعارضها مع القوانين الإلهية «كانت ولا تزال تطبق كقوانين في المحاكم»[36].

يعكـــس تفريق أوســـتن المفهومي الحاد بيـــن قانون الحاكـــم والقانون الأخلاقي أهم المبادئ التي طرحها القانونيون الوضعيون من أمثال ج. ســـي. غراي (J. C. Gray) والقاضي هولمز (Justice Holmes) وآخرين من ذوي المكانة الذين يعتقدون أن القانون يظل القانون الساري لسلطةٍ حاكمة بغض النظر عن عدم أخلاقيته[37]. وبذلك يكون الطابع المعرفي الأساس الذي يميّز الوضعية القانونية هو رفض أي اقتضاء منطقي أو أي صلةٍ ضرورية بين القانون كما هو عليه والقانون كما ينبغي أن يكون[38].

---

(35) Austin, p. 158.

التشديد بعد لفظة «يجب» لحلاق وقبلها لأوستن [المترجم].

(36) المصدر نفسه.

(37) Nicholas Unwin, «Morality, Law and the Evaluation of Values,» *Mind*, vol. 94, no. 376 (October 1985), pp. 538-549, Quoted in: Anton Donoso, «Jurisprudence Today: Naturalism vs. Positivism,» in: Harold J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics* ([Detroit]: University of Detroit Press, 1969), pp. 55-79.

(38) انظر مقدمة ولفريد رمبل (W. Rumble) لكتاب أوستن: Austin, p. xviii, and Spragens, pp. 196-310.

لم ينفرد أوستن بهذا التفريق المهم بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون». فقد تغلغلت هذه الفكرة في نسيج الفلسفة الأخلاقية الحديثة بأكثر الطرائق تعقيدًا. وكما أكد تشارلز تايلور بحق، أصبحت فكرة «الفصل بين الحقيقة والقيمة مسيطرة في قرننا [العشرين]»، وغدت أساسًا لـ«فَهم وتقويم جديدين للحرية والكرامة»[39]. ولأنَّ الحرية تمثل حجر الزاوية في مشروع التنوير معبرًا عنها في فكرة الاستقلال الكانطية[40]، فإنها لم تعد تشير إلى قدرة الله المطلقة ومشيئته غير المتناهية وغدت بدلًا من ذلك تعبيرًا عن قدرة الإنسان الطبيعية على استخدام العقل. هكذا يغدو العقل، في الهنا والآن، الحَكَم الوحيد في مشروع تشييء العالم وإخضاعه لمتطلباته، وهي متطلبات أداتية في المقام الأول. ويصبح السعي وراء السعادة والمنفعة وكثير مما ينطويان عليه، مثل الحفاظ على الحياة وحماية المِلكية الشخصية، من الحقوق الطبيعية المستمدة من النظام الطبيعي ما اعتبر ولا يزال عقلًا حَيسوبًا بعيد النظر. وبعدما كان الوحي يلجم العقل، غدا العقل الآن حرًا، وامتد ليطاول بسلطته سلطة الكتب المقدسة المنافسة له[41].

القضية الأساس هنا هي أن مصادر العقل (وبالتالي مصادر الفرض والواجب وبعض المفاهيم الأخرى كمفهوم المطلق الكانطي[42] باتت تكمن الآن في الذات، كقوة إنسانية داخلية[43]، لا كانبعاث فكري من نظام كوني (سواء كان أرسطيًا أم أفلاطونيًا أم غير ذلك) ولا كواقع أنثروبولوجي

---

(39) Charles Taylor, «Justice after Virtue,» in: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994), p. 18.

(40) انظر إعلان كانط: Kant, «An Answer to the Question,» pp. 17-22.

(41) لمزيد عن هذا الموضوع، انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(42) Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Trans. H. J. Paton, 2nd ed. (London: Routledge, 2005), pp. 14-15.

(هذه الخلاصة من وضع مترجم كتاب كانط إلى الإنكليزية (ص 63 - 78) وفي مواضع أخرى من الكتاب. لعرض سريع ممتاز لقاعدة الأمر المطلق الخاصة بكانط، انظر: J. B. Schneewind, «Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy,» in: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 309-333.

(43) Arendt, pp. 290-291.

بروتاجوري[44] تقطع من خلاله الحرية، كما العقل، علاقاتها مع عالمٍ خارجي، لتصبح جزءًا من الذات التي تنبع وتعمل كليًا في إطارها. وباتت الكرامة الإنسانية تتعلق أيضًا بمبدأ العقل صاحب السيادة، حيث لا يمكن نيلها إلا بتفعيل هذه السيادة في تنظيم شؤون البشر. وأعتقد أنَّ هذا هو مصدر جاذبية مفهوم الأمر المطلق لدى كانط، وهي جاذبيةٌ استمرت بصورةٍ غير منطقيةٍ في الفلسفة الغربية عامةً، مع أن هذه الفلسفة، في الوقت ذاته، دحضت أطروحات كانط بصورةٍ فعلية، وأظهرت أنها جوفاء في أفضل الحالات ولا أساس لها في أسوأها[45].

تمثل ثنائية ما هو كائن/ ما ينبغي أن يكون، الصراع بين التجليات الأداتية للعقل وبقايا تراث الأخلاق والفضائل المسيحية. هذا هو بالتحديد السبب الذي دعا غيرترود آنسكومب (G. E. M. Anscombe) في مقال شهير إلى توجيه اتهام جدّي (محق) لفكرة الواجب عند كانط، بوصفها إقحامًا مسيحيًا، وبقيّةً من أوروبا المسيحية سُمح لها أن تلبس بصورة مفرطة ثوب العقل الخاص بالتنوير في إطار داخل فكرة الأمر المطلق الكانطية[46]. وما طرحته آنسكومب

(44) عن بروتاجوراس، انظر: G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 84-93 and 139-148; Richard Taylor, *Good and Evil*, rev. ed. (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), pp. 56-67, and Joseph Margolis, *The Truth about Relativism* (Oxford, UK; Cambridge: B. Blackwell, 1991).

[«بروتاجوري» نسبة إلى الفيلسوف اليوناني السوفسطائي بروتاجوراس ـ القرن الخامس ق.م. ـ الذي قامت فلسفته على فكرة أن الإنسان هو مقياس كل شيء (المترجم)].

(45) لنقد قاعدة الأمر المطلق عند كانط، انظر: Schneewind, pp. 314-325; G. C. Field, «A Criticism of Kant,» in: *Readings in Ethical Theory*, Selected and Edited by Wilfrid Sellars and John Hospers (New York: Appleton-Century-Crofts, [1952]), pp. 487-491; David E. Cartwright, «Schopenhauer's Narrower Sense of Morality,» in: Christopher Janaway, ed., *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 254-263; Tara Smith, *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000), pp. 38 ff, and Henry E. Allison, «Kant,» in: Ted Honderich, ed., *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1995), p. 437.

ولتوجه داعم لكانط، انظر: Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

للمزيد عن هذا الموضوع، انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(46) G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 12 (January =

في الفلسفة طرحه كارل شميت في السياسة[47]. فثنائية ما هو كائن/ ما ينبغي أن يكون هي منتوج ظروفٍ تاريخية معيّنة وتطور فلسفي معين، أعطيا معاني جديدة لأفكار الكرامة والحرية والعقل[48]، كما اعترف نيتشه[49]. وكان هذا أيضًا ما دفع تشارلز تايلور إلى التأكيد مع ألسدير ماكنتاير أنَّ «ثنائية الحقيقة/ القيمة التي هي جزء من ما وراء الأخلاق الحديثة، لا تقف كحقيقةٍ أبدية اكتشفت أخيرًا» بالطريقة التي اكتشفنا بها «الدورة الدموية. ذلك أنها لا معنى لها إلا في إطار نظرةٍ أخلاقية معينة»[50]. غير أن تلك الثنائية، شأنها شأن أشياء أخرى كثيرة في الحداثة، جُعِلت حقيقةً أبديةً، بل وكونية مصممة لـ«وضع قواعد الخطاب بصورةٍ شنيعة لمصلحة نظرةٍ واحدة، مضطرةً الآراء المنافسة إلى التفكك»[51]. ولا تنتج شناعة هذه الحالة من التحيزات الموجودة وطمس السرديات الفلسفية المنافسة فحسب، بل أيضًا من احتمالٍ راجح أن تكون زائفةً تمامًا. وقد دافع كلٌ من تايلور وماكنتاير عن الطبيعة المشروطة والسياقية للانقسام، وجادلا بأنَّ ما من منطق أخلاقي يستطيع «أن يستغني عن أنماط من التفكير يستبعدها الانقسام»[52]. إضافةً إلى ذلك، تعترف بعض الدوائر الفقهية الآن بأن التمييز شبه المطلق بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» ـ الناتج عن الثنائية الديكارتية ـ أنتج أزماتٍ في النظرية القانونية الأميركية والأوروبية وزاد من حدتها[53].

1958), pp. 1-2 and 5, and Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), p. 55. =

(47) انظر الجزء التالي ومواضع أخرى من الكتاب.

(48) يؤكد جوير بصورةٍ صائبة أن مفهوم الحرية عند كانط كان الأكثر مركزيةً، حيث يؤسس أفكاره عن العقل والأخلاق ويطغى عليها بصورةٍ فعلية. انظر: Guyer, *Kant on Freedom*, pp. 5, 8, 39-42, 51-59 and 129-138.

(49) Raymond Geuss, *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999), p. 170.

(50) Taylor, «Justice after Virtue,» p. 20, and MacIntyre: *After Virtue*, pp. 56-61, and 79-87, and *A Short History of Ethics*, pp. 130-131, 166-171 and 189-191.

(51) Taylor, «Justice after Virtue,» p. 20.

(52) المصدر نفسه، ص 20 - 21.

(53) Donoso, pp. 55 and 66.

إذا كان هوبز وديكارت هما اللذان كيّفا فكرة الانقسام بين «ما هو كائن» و«مــا ينبغي أن يكــون» في البداية وبصورةٍ مبســطة وإذا كان هيوم هو الذي طرحها كإشكالية فلســفية[54] في حين ترجمها أوستن إلى الوضعية القانونية، فإنّ نيتشــه هو الذي أعلى سقفها الوضعي بإنكاره الحاد صحّة الانقسام كليًا، وهو إنكارٌ لم يتأتَّ من التوفيق بين الاثنين أو على حســاب شقّ الحقيقة من المعادلــة، بل تحقق عن طريق التضحية بالقيمــة، أو بـ«ما ينبغي أن يكون»، حيث يبدو أن فلسفته قد جردته من كل قيمة. إن مفهوم نيتشه عن الحقيقة من حيــث ارتباطها بمبدأ إرادة القوة الذي تبناه من شــأنه أن يجعل «ما ينبغي أن يكون» فارغًا وخادعًا بالكلية[55]. وكما أشار ريموند غيس (Raymond Geuss)، فقد اعتقد نيتشــه بأن من المستحيل الإحاطة بـ«ما قد تعنيه 'ينبغي أن يكون' على الإطلاق» و«الحاسة الصادقة التي تجعل المرء يعتقد أن شيئًا ما 'يجب' أن يكون صحيحًا بينما هو ليس كذلك [...] فالعالم هو ببساطة ما هو، حقيقةٌ بليدة ممتدة تاريخيًا ومكانيًا»[56].

بعبارةٍ أخرى، دفع نيتشه ثنائية ديكارت إلى نهايتها القصوى. لقد قلب نيتشــه الأخلاق الأوروبية المســيحية من النوع الأكويني رأسًا على عقب: فإذا ما كان ديكارت وكانط قد شــعّبا العلاقــة العضوية بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» في المسيحية، فإن نيتشه قد محاها بالكامل. وإذا ما كان صحيحًا أن نزعة أوســتن الوضعية القانونية لم تذهب إلى الحد الذي وصلته منظومة نيتشــه، إلا أنها لم تمنح مكانًا فعليًا للأخلاقي في القانون (وهو موقف تغير قليلًا في مرحلة لاحقة على يد نقاد هـ. ل. أ. هارت .H)

(54) انظر على سبيل المثال مناقشته في *Treatise of Human Nature* في: T. V. Smith and Marjorie Grene, eds., *Philosophers Speak for Themselves: From Descartes to Locke*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, [1957]), vol. 2: *Berkeley, Hume, and Kant*, pp. 247 ff.

(55) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power*, Trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967), p. 326.

«كلما نظرنا بعمقٍ أكثر، زاد اختفاء تقديراتنا... لقد خلقنا العالم الذي يمتلك القيم! وبناءً على معرفتنا هذه، فإننا نعرف أيضًا أن تقديس الحقيقة هو بالفعل نتيجة لوهم، وأن المرء يجب أن يقدر القوة التي تكوّن وتبسط وتشكّل وتخترع أكثر من تقديره الحقيقية». انظر أيضًا: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Trans. R. J. Hollingdale (NewYork: Penguin, 1977), p. 46.

(56) Geuss, p. 189, and Gray, pp. 150-152.

L. A. Hart) الذيـــن دافعـــوا عمّا ســـموه تدخلاتٍ أخلاقيـــة «داخلية» في القانون)[57].

والحـــال، إنّ التمييز بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» في القانون الحديـــث، وهو ما يجري في العادة على نحوٍ صارخ، لا يمكن أن يتحقق في أي شكل من الحكم الإســـلامي، إذا اتفقنا على أدنى تعريفٍ أخلاقي لما هو الإسلام أو ما يمكن أن يكون. وكما سنرى، فإن هذا الحد الأدنى، مهما يكن نســـبيًا، يتجاوز بكثيرٍ، مـــن حيث الكثافـــة والطبيعة، التدخـــلات الأخلاقية «الداخلية» في القانون الحديث.

في التراث الإســـلامي قبل الحديث وخطاباته، بما في ذلك القرآن (وهو النص المؤسس بالطبع)، لم يُنْظَر إلى القانوني والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقســـمتين، فقد كان «ما هو كائن» وما «ينبغي أن يكـــون» والحقيقة والقيمة الشيء الواحد ذاته. ولم يكن التمييز قائمًا بأي طريقةٍ من الطرق التي اتخذناها في العالم الحديث. كما أن هذا التمييز لم يوجد في أوروبا قبل عصر التنوير. وقد لاحظ الفيلســـوف الأخلاقي الرائد ألســـدير ماكنتاير، بأنـــه لم تكن في اللاتينيـــة، وهي لغة التواصل المشـــتركة (lingua franca) في أوروبا قبل عصر التنويـــر، ولا في اللغة اليونانيـــة القديمة، «أي كلمةٍ يمكـــن ترجمتها بصورةٍ صحيحـــةٍ إلى كلمة «moral» (أخلاقي) الخاصة بنا؛ بل لم يكن ثمّة كلمة مثل هذه إلى أن تُرْجِمَت كلمة «moral» الخاصة بنا إلى اللاتينية»، أي moralis[58].

---

(57) عن هارت (Hart)، انظر: H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, with a Postscript Edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994).

وعن الأخذ والرد بين هارت ولون فوللر (Lon Fuller)، انظر: Frederick A. Olafson, ed., *Society, Law, and Morality; Readings in Social Philosophy from Classical and Contemporary Sources*, Prentice-Hall Philosophy Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961), pp. 439-470 and 471-506 resp.

انظر أيضًا: Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Storrs Lectures on Jurisprudence; 1963 (New Haven: Yale University Press, 1969), esp. pp. 187-242.

في سياق الانقسام بين الحقيقة/ القيمة، لا تزال أفكار فيس (Fiss) في «الموضوعية والتفسير» تنتمي إلى هذه «التدخلات الأخلاقية الداخلية» في القانون. ينطبق الشيء نفسه بصفةٍ أعم على أفكار مفكرين كرونالد دواركين (Ronald Dworkin) وبروس آكرمان (Bruce Ackerman) وآخرين.

(58) MacIntyre, *After Virtue*, p. 38.

ويصدق الشـــيء نفسه على اللغة العربية قبل القرن التاسع عشر، وكانت أيضًا لغة التواصل في الشريعة والإسلام. وعلى حدّ علمي، فإن الشيء نفسه يصدق أيضًا على كل اللغات الإسلامية الرئيسة قبل العصر الحديث: إذ لم يكن ثمة مرادف دقيقٌ لكلمة أخلاق ولم تكن تحمل أيًا من المعاني الحافّة التي نقرنها بها اليوم في الفلسفة الأخلاقية والقانونية. ويلحّ كثيرون في هذه الأيام على أنّ كلمة أخلاق (كما يســتخدمها باحثٌ في الأخلاق مثل مسكويه ومن هم على شاكلته، وكما تستخدم في المصنفات شبه الفقهية)[59] ترادف ما نقصده اليوم بكلمــة «moral». بيد أن من الممكن دحض هذا الزعم على أســس تاريخية وفلســفية ـ لغوية على السواء[60]. فكما لاحظ ماكنتاير في ما يخص سياق ما بعد التنوير، فإن العملية ذاتها المتمثلة بإسقاط الحاضر على الماضي واستعادة الماضي مُحَدَّثًا في الحاضر قد حدثت في الإسلام أيضًا. فقد أثر «الأخلاقي» على المستودع اللغوي (وليس المفهومي) للإسلام الوسيط، وجلب منه كلمة أخلاق كمكافئ إن لم يكن كمرادفٍ للكلمة[61].

(59) وهي ما أطلق عليه اسم مكارم الأخلاق، نظرًا إلى عدم وجود وصفٍ أفضل. انظر، على سبيل المثال: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مكارم الأخلاق (بيروت: مؤسسة الخراسان للمطبوعات، 2006)؛ عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، مكارم الأخلاق، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير محمد عيون (دمشق: مكتبة دار البيان، 2002)، وعبد الحي الحسني، تهذيب الأخلاق، تحقيق عبد الماجد الجوري (دمشق: دار الفارابي، 2002).

(60) لخلفية عن ذلك، انظر: David Bloor, «The Question of Linguistic Idealism Revisited,» in: Hans Sluga and David G. Stern, eds., *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996).

(61) ارتبط مفهوم الأخلاق قبل الحديث لفظيًا بصفاتٍ فطرية مرتبطة بالطبع والسجية أكثر من الأخلاق، خاصةً عندما اكتسبت هذه الأخيرة معاني حديثة. انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر وعبد المنعم إبراهيم، 15 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 10، ص 104-105. بيد أن الأخلاق في المنظور الإسلامي قبل الحديث تعرضت للتأثر الثقافي والتهذيب. انظر المصادر المذكورة في الهامش 59؛ أبو علي احمد بن محمد ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق نواف الجراح (بيروت: دار صادر 2006)؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 5 مج (طرابلس: دار الوعي، 2004)، والجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب. غير أن هذه العمليات التي صقلت الأخلاق وهذبتها تدور تحديدًا حول غياب التمييز بين الشريعة والأخلاق، حيث تغرس فيهما مكونًا «أخلاقيًا» (ويمكن إضافة عقيديًا) قويًا يفتقد إليه الفهم الحديث للأخلاق. ولتوضيح التقابل الموضوعي واللفظي بين مفهوم الأخلاق قبل الحديث والحديث، قارن تهذيب الأخلاق للحسني (ت. 1341/ 1922) مع روح الحداثة لفيلسوف الأخلاق المسلم المعاصر والمتميز طه عبد الرحمن، خصوصًا كتابه سؤال الأخلاق.

إذا لم يكن لفظ «أخلاقي» كما نفهمه في الحداثة قد وُجِدَ في الإسلام ما قبل الحديث، فإن التمييز بين «الأخلاقي» و«القانوني» لا يمكن أن يكون قد وُجد، لا في الشريعة عمومًا ولا في القرآن على وجه الخصوص. بل إن من الممكن الذهاب إلى أبعد من هذا، كما فعلت في غير مكان[62]، والقول إن مصطلح «القانون» ذاته مشحون أيديولوجيًا بأفكارٍ فوكوية عن المراقبة، والعقاب الخفي، والهيمنة على الفرد الضعيف وإخضاعه، وجميعها آليات سيطرة (على أقل تقدير) تجعل فكرتنا الحديثة عن القانون، وبالتالي عن الأخلاق، مختلفةً كل الاختلاف عن أي نظام قانوني سابق، وبالتالي عن أي أفكارٍ سابقةٍ عن «القانون»، بما في ذلك الأفكار الأوروبية قبل القرن السادس عشر. فما هو «قانوني» في القرآن والشريعة القائمة عليه هو «أخلاقي» بالمثل والعكس صحيح. والواقع، إنّ بوسعنا أن نعكس التحيز الحديث ونزعم (باستخدام المفردات الحديثة في هذه الحالة)[63]، أن القانوني كان مشتقًا عضويًا من الأخلاقي الذي كان النموذج الأصلي (archetype). وعلى هذا الأساس، ولفهم هذا النموذج الأخلاقي الأصلي، يتعيّن علينا إماطة اللثام عن الإسهامات القانونية الهائلة للقرآن في تأسيس الشريعة، وبالتالي في صَوْغ الذاتية الإسلامية[64]. ذلك أنّه لا بد من أن نفهم رسالته وبنيته الأخلاقيتين ونثمّنهما باعتبارهما متأصلتيْن ومُكتَنفتين في تصوره «القانوني» وممارسته الخطابية.

إن القرآن الذي لا يزال محتفظًا لدى المسلمين المحدثين بقيمةٍ دينيةٍ هائلةٍ واستثنائية، قد زود المؤمنين المسلمين منذ البداية بنظرةٍ إلى الكون قائمةٍ

---

(62) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 1-3.

(63) بيد أن المشكلة لا حل لها كما أزعم، بناءً على نيتشه، في: Wael Hallaq, «What Is Sharī'a?,» in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, 2005-2006* (Leiden; Boston: Brill Academic Publishers, 2008), pp. 151-152.

يمكن لطبيعة هذا السؤال أن تفسر سبب استمراري في استخدام ألفاظ مثل «القانون» و«الأخلاق»، إذ أصبحا «مقننين» كما أكد نيتشه بصورةٍ مقنعة، انظر: Friedrich Wilhelm Nietzsche, «*On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*,» in: Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, Translated and Edited, with an Introd. and Notes, by Daniel Breazeale; with a Foreword by Walter Kaufmann (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979), pp. 81-83.

(64) وهو موضوع مناقشتنا في الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

بالكامل على قوانين طبيعيةٍ أخلاقية، وهي نظرةٌ كونية قد تكون ذات قوةٍ إقناعية أكبر بكثير من قوة نظيراتها الميتافيزيقيات المرتبطة بعصر التنوير، وذات تأثيراتٍ نفسية قوية وعميقة[65]. وبذلك كانت الترسانة القرآنية الأخلاقية ضاربة بجذورها في نظام شامل للإيمان، وفي رؤيةٍ كونيةٍ مشتملة على بعدٍ ميتافيزيقي. ويمكن المحاججة في الواقع بأن هذه الرؤية كانت هي نفسها جزءًا من نظام أخلاقي يكتنفها ويتجاوز مقولات اللاهوت وعلم الباطن والميتافيزيقا. وبهذا المعنى الأوسع للرؤية الكونية، يمكن القول إنَّ ما يقدمه القرآن ليس أقل من نظرية أخلاقٍ كونية من الطراز الأول، وهو ما يعني أن الرؤية الكونية القرآنية ليست عميقة في توجهها الأخلاقي فحسب، بل هي مصنوعة من نسيج أخلاقي في شكلها ومحتواها على السواء. فكل ما في هذا الكون مخلوق ليتمتع به الإنسان ولكن ليس بالطريقة النفعية، بل بطرائق تبرز مسؤوليةً أخلاقيةً عميقة[66]، وتترجم ما نفعل إلى اعتراف بأننا نفعله لأنفسنا، كأفرادٍ من غير شك، ولكن، وبصورةٍ أكثر أهمية، كأعضاء في جماعة اجتماعية أيضًا. وبذلك يكون للأفعال نتائج كونية على الرغم من وجودنا ووجودها الزائلين.

إن السردية القرآنية عن الخَلْق الذي يؤثر في أنماط الفعل والسلوك البشريين إنما تستهدف بصورةٍ حاسمة وضع الأسس لرؤية كونية أخلاقية. فقد خُلِقَت السموات والأرض بحسب مبادئ الحق والعدل الإلهيين كما تذكر الآية الخامسة من سورة الزمر[67] وآياتٌ أخرى. وهنا تنشأ علاقة مفهومية

(65) تعد أعمال الغزالي شاهدًا أصيلًا على هذه النظرة الكلية للعالم. انظر، على سبيل المثال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين؛ المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ومشكاة الأنوار وغيرها، بالإضافة إلى مناقشتنا في الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(66) تحمل كلمة «عميقة»، كما تستعمل هنا، المعنى الأخلاقي الذي أُعطيَ لها في حركة الإيكولوجيا العميقة (Deep Ecology) التي يتزعمها آرنه نيس (Arne Naess) وبيار ـ فيلكس غاتاري (Pierre-Félix Guattari) وآخرون. انظر، على سبيل المثال: Arne Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, Revised and Edited by Harold Glasser; in Cooperation with the Author; and with the Assistance from Alan Drengson, 10 vols. (Dordrecht: Springer, 2005), pp. 13-55.

(67) تبدأ هذه الآية بقول الله: ﴿خلق السماوات والأرض بالحق﴾، القرآن الكريم، «سورة الزمر» الآية 5 [المترجم].

عميقةٌ مع الإعلان شديد الدلالة الوارد قبل آيتين في السورة نفسها ومفاده أن الوحي القرآني ذاته ينهض على أساس مبدأ العدل ذاته (الآية الثانية من سورة الزمر)[68]. ولذلك تعتبر رسـالة القرآن الموجهة إلى المجتمع البشري امتدادًا لمجمل مشـروع الخلق، إن لم تكن جـزءًا أصيلًا منه، كمـا تقرّها القواعد والمبادئ نفسها.

بيد أن إبـداع الله لا يقتصر على خلق العالم الهائل والمهيب من العدم، بل يمتد، في آخر المطاف وبصورة أكثر تواترًا، ليشمل قوانينه الثانوية الخاصة بالتولّد والفسـاد[69]. وتأتي معجزة الخلـق الكبـرى (macroscopic creation) بوصفها الخفية التي تجري قبالتها حوادث الخلق والدمار «الخلّاق» الصغرى المتنوعـة والنابضة بالحياة. ولا يعتبر العالم المـادي هنا موقعًا علميًا خاضعًا للتفسير المنطقي والحسابات الباردة البليدة، بل عالمٌ طبيعي متشبع بالروحانية والنفسـانية، وخاضعٌ بالكامـل للأفعال الأخلاقية التي يقوم بها البشـر الذين خلقهم الله أنفسهم[70]. فإذا دكّت الجبال[71] وانشقّت البحار[72] ومُحِيَت «أممٌ»

(68) تبدأ هذه الآية بقول الله: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق﴾، القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 2 [المترجم].

(69) فكرة إخراج الحي من الميت والميت من الحي هي فكرة شائعة في القرآن. انظر: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيتان 164 و259؛ «سورة الأنعام،» الآية 95؛ «سورة الشعراء،» الآية 81؛ «سورة الروم،» الآيات 19، 24 و50، و«سورة فاطر،» الآية 9. وعن هذه الفكرة في سياق السلوك الأخلاقي، انظر: القرآن الكريم، «سورة الملك،» الآية 2.

(70) ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾، القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية 8. وبصورةٍ أكثر تحديدًا: ﴿ولله ما في السماوات وما في الأرض ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى،﴾ المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآية 31. لاحظ الأثر الجمعي لهذه الآيات إذا أضيف إليها: المصدر نفسه: «سورة الصف،» الآيات 13، 59، 63، 65، 95 و102؛ «سورة الرعد،» الآيات 1 - 43؛ «سورة الكهف،» الآية 7؛ «سورة الحج،» الآيات 5 - 6 و18؛ «سورة المؤمنون،» الآيات 1 - 16؛ «سورة الروم،» الآيات 11 - 12، 15، 19 و27؛ «سورة لقمان،» الآيات 29 - 34؛ «سورة الطور،» الآيات 9؛ «سورة النجم،» الآيات 31 و42 - 62؛ «سورة التكوير،» الآيات 1 - 29؛ «سورة الانفطار،» الآيات 1 - 19، و«سورة الفجر،» الآيات 1 - 30، وبصورةٍ أكثر منهجيةً وشمولًا سورتي الروم والملك.

(71) القرآن الكريم: «سورة الكهف،» الآية 47؛ «سورة مريم،» الآية 90؛ «سورة طه،» الآية 105؛ «سورة النمل،» الآية 88، و«سورة الطور،» الآية 10.

(72) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 50، و«سورة طه،» الآية 77.

من على وجه الأرض[73]، فكل هذا بسبب الفشل الأخلاقي أو بسبب قوانين الطبيعة غير الناضجة أخلاقيًا، على الأقل. ويصدق الشيء نفسه على طلوع الشمس وغروبها[74]، ونعمة الحقول المحروثة والتربة الطيبة [75] والمجاعات[76] والزلازل[77] والعواصف[78]، وما يتبعها من دمارٍ لمحاصيل الأرض. ذلك أن كل شيءٍ في الكون «يجري لأجلٍ مسمى»[79] وهو أجلٌ يأتي مع يوم القيامة، يوم الحساب، عندما تقيس الموازينُ الإلهية أفعال العباد، بما في ذلك أصغرها، حيث يوزن كل «مثقال ذرةٍ خيرًا» مقابل كل «مثقال ذرةٍ شرًا»[80].

هكذا، تكون قوانين الطبيعة القرآنية أخلاقيةً لا ماديةً. فعلى الرغم من أنها وضعت لأسباب منطقية يمكن تفسيرها، فإن هذه الأسباب قائمة في النهاية على قوانين أخلاقية. وإذا أتت أشياء إلى الوجود أو تبخرت في العدم، فهذا لأنَّ القوة المحركة ـ «المحرك الأول» على ما يقول الفلاسفة ـ يحددها التصميم الأخلاقي، ذلك أنَّ الكرم والقدرة الإلهيين صمّما منظومة الخلق وإعادة الخلق والموت بكاملها ـ أي سلسلة القوانين التي تحكم عمل الكون ـ خصيصًا من أجل هدفٍ وحيد، هو حَفْز الناس على عمل الخير. فالسردية القرآنية عن «عمل الصالحات» سردية شاملة تتخلّل كل شيء، وهي تتمثل بأجلى صورها في الآيات الافتتاحية للسورة رقم 67 من القرآن (والمسماة بحق سورة المُلْك)، إذ تُربط قدرة الله الكلية سببيًا وحصريًا بمشروع التولد

(73) القرآن الكريم: «سورة فصلت،» الآيات 13-17؛ «سورة الذاريات،» الآية 41، و«سورة الفجر،» الآية 6.

(74) القرآن الكريم: «سورة الأنبياء،» الآية 33، «سورة لقمان،» الآية 29؛ «سورة فاطر،» الآية 13، و«سورة نوح،» الآية 16.

(75) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 60؛ «سورة الأنعام،» الآية 141؛ «سورة النحل،» الآية 11؛ «سورة الجاثية،» الآية 5، «سورة ق،» الآيات 6-11، و«سورة القمر،» الآية 12.

(76) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 155، و«سورة النحل،» الآية 112.

(77) القرآن الكريم: «سورة الأعراف،» الآيتان 78 و91؛ «سورة النحل،» الآية 26؛ «سورة الإسراء،» الآية 37؛ «سورة العنكبوت،» الآية 37؛ «سورة الحاقة،» الآية 5، و«سورة الزلزلة،» الآيتان 1-2.

(78) القرآن الكريم: «سورة الإسراء،» الآية 69؛ «سورة الأحزاب،» الآية 9؛ «سورة فصلت،» الآية 16؛ «سورة الذاريات،» الآية 41، و«سورة الحاقة،» الآية 6.

(79) القرآن الكريم: «سورة الرعد،» الآية 2؛ «سورة الروم،» الآية 8، و«سورة لقمان،» الآية 29.

(80) القرآن الكريم، «سورة الزلزلة،» الآيتان 7-8.

والفساد الطبيعيين، وهما المتصلان سببيًا باختبار الله البشر لفعل الخير: «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيءٍ قدير. الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملًا وهو العزيز الغفور»[81]. لقد نجح القرآن، وقبل أن تأتي الشريعة إلى الوجود، في وضع مقياسٍ خارق لتقويم كل سلوك إنساني بالرجوع الحصري إلى مبدأ أخلاقي قائمٍ على أساسٍ إلهي[82].

في تعليقه على سورة الروم، يلاحظ م. بيكتال (M. Pickthall) أن النبوءات في هذه السورة هي:

«مجرد مقدمة لإعلان مملكة الله الكونية التي تظهر كسيادةٍ فعلية. وتُعرض قوانين الطبيعة بوصفها قوانين الله في العالم الطبيعي، ويُبلَّغ البشر، في المجالات الأخلاقية والسياسية، أن هناك قوانين مماثلة للحياة والموت والخير والشر والعمل والامتناع عن العمل، إضافةً إلى تبعات تلك القوانين التي لا يستطيع أحدٌ الفرار منها بالحكمة أو الدهاء... فمن يعمل خيرًا يرضى الله عنه، ومن يعمل شرًا يسخط عليه، مهما كانت عقيدته أو جنسه؛ ولا يستطيع أي شخصٍ بمجرد الاعتراف الشفهي بالعقيدة أن يهرب من قانون الجزاء الإلهي»[83].

قانون الجزاء هو، إذًا، قانون الطبيعة الموضوع في خدمة تحقيق أعظم درجات الخير. والحياة والعيش هما، في الحقيقة، الاختبار الأسمى، لأن القرآن واضح كل الوضوح في سبب خلق الإنسان: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيامٍ، وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملًا﴾[84].

---

(81) القرآن الكريم، «سورة الملك،» الآيتان 1 - 2. تترجم أغلب الترجمات القرآنية «الذي بيده الملك» إلى «in Whose Hands is the Sovereignty». على الرغم من معقولية هذه الترجمة، فإنه يمكن ربط لفظ «اليد» بمعنى الامتلاك، وهو تضمين منتشر في اللغة العربية القديمة وكذلك الوسطى.

(82) انظر أيضًا: Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1966), p. 106.

(83) Marmaduke William Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (New York: Mentor Classics, [n. d.]), pp. 289-290.

(84) القرآن الكريم: «سورة هود،» الآية 7، و«سورة الكهف،» الآية 7: ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينةً لها لنبلوهم أيهم أحسن عملًا﴾.

وقــد يقود الجهل بعض الناس بعيدًا عن هــذه الحقيقة، ويجعلهم غير قادرين على فهم أهمية الاختبار، مع أنهم يُعطَوْن دائمًا فرصةً ثانيةً للتوبة والعودة إلى الصراط المســتقيم[85]. وقوانين الطبيعة مصممةٌ لزيــادة الخير في هذا العالم واستئصال الشــر منه: فالمصلحون مبارَكون بنعم الله التي تتراوح بين أراضٍ كثيرة الثمار ـ تسـقيها السماء ـ إلى العيش السعيد والأهل والأطفال الأصحاء السـعداء. وفــي الآخرة يحلّ محل وفــرة الأرض والأســرة الطيبة والمحيط الاجتماعي وجودٌ معجز آخر. وبعبارةٍ أخرى، فإن الآخرة امتدادٌ لهذه الحياة[86]، مع وجود اختلاف: فهذه الحياة تظل اختبارًا طويلًا يسعى إلى إقناع المفسدين والمجرمين بتغيير مســاراتهم والتوبة، إلا إذا كانوا من عتاة المفسدين الذين لا أمل في توبتهم ويســتحقون حكمًــا عاجلًا في هذه الحيــاة الدنيا. من ناحية أخــرى، تنتظر الآخرة نتيجة هذا الاختبار، فهي المــكان الذي يُفرَز فيه الناس بصورةٍ نهائية. ونار جهنم هــي النظير المتقَن للعواصف والزلازل التي دمرت «الأمــم» التي لا رجاء فيهــا، بينما تمثّل الجنة المثال الأســمى لتحقق الحياة الأرضية الســعيدة. هكذا تكون قوانين الطبيعــة في كل مكان، فاعلةً فعلها في كل من هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة، مع أنها قد تعرض نفســها في أشــكالٍ مختلفة بحســب الحاجة. غير أن قوانين الطبيعة، مهمــا تكن، هي في النهاية قوانيــن الله الذي صممها ووضعها لتحقيق غرض أخلاقي في هذا العالم. فلا شيء يهم سوى عمل الخير وأن يكون المرء خيرًا.

إذا كانت قوانين الطبيعة الإلهية قائمةً بصورة أساس، إن لم تكن بصورة كاملة وحصرية، على مبادئ أخلاقيةٍ إرادية، فإن الكون يكون عندئذٍ متشــبعًا بنسيج أخلاقي ومنسوجًا منه، وهو نسيج مصمم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[87]. وتقتضي هذه الإرادية أن تكون هناك معرفة شــاملة ومطلقة، هي

---

(85) المصدر نفسه: «سورة المائدة،» الآية 39؛ «سورة الأنعام،» الآية 54، و«سورة الفرقان،» الآية 70.

(86) يؤكد أيزوتسو أن بنية الدنيا في القرآن «تحددها بصورة جوهرية الغاية (الأخروية) الأسمى التي تؤول إليها الدنيا»، انظر: Izutsu, p. 108.

(87) القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآيتان 104 و110؛ «سورة التوبة،» الآيات 67، 71 و112، و«سورة الحج،» الآية 41.

جزء من قدرة الله غير المحدودة التي خلق بها العالم، يتمثل مسارها وهدفها الأسمى في تطبيق قوانين الطبيعة الأخلاقية. وإذا ما كانت القوانين تتسم بالذكاء، فلا بد أن تكون القوى التي تضعها وتحركها كذلك. وإذا كان من المهم لله أن يكون السميع العليم، فإن ذلك يعود إلى امتلاكه شبكة مراقبة تشمل الوجود بأسره وتطّلع على أصغر الأفعال وتقوّمها، مع أنه يفعل ذلك لا طبقًا للقوانين الأخلاقية فحسب، ولكن أيضًا وأساسًا لمصلحة النظام الاجتماعي الإنساني.

ولكن ماذا يريد الله بالضبط من عباده؟ ولماذا لا ينفك يحثهم على الإيمان به؟ وما معنى الإيمان بالله أو أن يكون المرء مؤمنًا أصلًا؟ لقد توصّل فقهاء الشريعة إلى إجاباتٍ عن هذه الأسئلة، وهو ما يفسر الحقيقة الواضحة التي مفادها أن أخلاق القرآن لم تتغلغل في الشريعة فحسب، بل شكّلتها أيضًا. فمن نافلة القول أن الله الصمد والقادر لا يحتاج إلى البشر في الحقيقة مع أنه يشكر[88] لهم أفعالهم الصالحة. ويجب ألا نفهم خطأً هذا الشكر الذي ينبع من حلمه ورحمته على أنه مقابل لأي فضلٍ للبشر عليه. فالله قبل كلّ شيء هو الرزّاق[89] الذي «كرّمـ[نا] بني آدم» والذي «حملـ[نا]هم في البر والبحر وفضلـ[نا]هم على كثيرٍ ممن خلقـ[نا] تفضيلًا»[90]. وترجع أشكال العيش البشري، بل ووجود البشر ذاته، إليه وإلى رحمته وكرمه اللامتناهيين. وينتظر الله من البشر أن يشكروا نعمه وكل ما خلق لهم ليستمتعوا به ويتنعموا. وما لا يحبه الله ليس نكران هذه النِّعَم فحسب، بل كذلك الطغيان[91]. وهؤلاء «الطغاة» والناكرون لنعمه هم الكافرون. وكما أكد إيزوتسو (Izutsu) بصورةٍ مقنعة، فإن المشتقات المفهوميّة للجذر اللغوي ك ف ر، هي من أكثر مفردات

(88) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 158؛ «سورة النساء،» الآية 147؛ «سورة فاطر،» الآية 30، و«سورة الإنسان،» الآية 22.

(89) انظر الهامش التالي.

(90) القرآن الكريم: «سورة الإسراء،» الآية 70؛ «سورة البقرة،» الآيتان 57 و172؛ «سورة المائدة،» الآية 88؛ «سورة الأنعام،» الآية 142؛ «سورة الأعراف،» الآيتان 50 و160؛ «سورة الأنفال،» الآية 26؛ «سورة النحل،» الآيتان 72 و114، و«سورة غافر،» الآية 64.

(91) القرآن الكريم: «سورة الرحمن،» الآيتان 3 - 13، و«سورة العلق،» الآية 6.

القرآن ظهورًا، وهـي تظهر في «حقل دلالي» يولد أعمـق العلاقات وأثراها بمفهـوم «الإيمان»[92] الذي هو مفهومٌ قرآني مركـزي آخر. ومعنى أن يكون المرء كافـرًا، أو غير مؤمن، هو أن يكفر بأعمال الله الخيّرة في الطبيعة، وأن ينكـر النِّعَم التي يعيش عليها ويختبرها فـي كل لحظة من وجوده. كما يعني التصرف بسوءٍ تجاه البشر الآخرين والأشياء الأخرى، أي التصرف بسوءٍ تجاه صنع الله وخلقه. من هنا، فإن البشر يدينون لله بواجب الشكر الذي هو دليل الإيمان ومقياسه.

هكذا، كي يكون المرء مؤمنًا صادقًا ومن المسـلمين الصادقين، عليه أن يشكر خَلْق الله له وإنعامه عليه بدعم الأسرة وذوي القربى وحبهم، والحصول على نعم الطعام والشـراب الطيب، خصوصًا الماء، أبسط هبات الله المانحة للحياة؛ وباختصار، على الإنسان أن يشكر التنعم بكل نعم الدنيا التي تحيط به بفضل كرم الله اللامتناهي. والتصرف بسـوءٍ تجاه أي منها يعني عدم الشكر والكفر بآيـات الله والظلم أيضًا[93]. وقد أوضح القـرآن جيدًا أن الظالم في مأواه الأخير ﴿سيصلى نارًا [...] وساءت مصيرًا﴾[94].

علقنا إلى الآن على الثنائية المفهومية القرآنية والتمييز الضدّي بين الإيمان والكفر. فمن لا يكفر بنعم الله وسـيادته المطلقة يكون مؤمنًا. ولكن ما الذي يصوغ المؤمن القرآني أبعد من إقراره الكامل بنعم الله وشكره عليها؟ إنَّ أي قارئ مدقق للقرآن لا بدّ أن يلاحظ رأسًـا ما فيه من تأكيد شديد على «عمل الصالحات» على مدار النصّ[95]. إذ ترد تلك الفكرة بأشـكالها المختلفة مئة

(92) Izutsu, pp. 120 and 124-125.

(93) عن المجرمين والمشتقات الأخرى ل ج ـ ر ـ م، انظر: القرآن الكريم: «سورة الأنعام،» الآية 124؛ «سورة يونس،» الآية 13؛ «سورة هود،» الآية 35؛ «سورة طه،» الآية 74، و«سورة الروم،» الآية 47. وعن «الظالمون» والمشتقات الأخرى ل ظ ـ ل ـ م، انظر: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيتان 59 و272؛ «سورة آل عمران،» الآية 135؛ «سورة الأنفال،» الآية 60؛ «سورة الزمر،» الآية 51، و«سورة الأحقاف،» الآية 12.

(94) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 126؛ «سورة النساء،» الآيات 10، 97 و115؛ «سورة الأنفال،» الآية 16؛ «سورة الحج،» الآية 72؛ «سورة التغابن،» الآية 10؛ «سورة الأعلى،» الآية 12، و«سورة المسد،» الآية 3.

(95) انظر، على سبيل المثال: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيات 25، 62، 82 و277؛ «سورة =

وعشـــرين مرة على الأقل، عداك عن المشـــابهات المفهوميـــة الأخرى مثل «الخيرات» و«الحســـنات» (على ســـبيل المثال، «تطوع خيرًا» و«ما يفعل من خير» و«من جاء بحســـنة»، وتعني كلّها «عمل الصالحـــات»)[96]. وتعتبر هذه واحدةً من أكثر التعابير ورودًا وتكرارًا في معجم القرآن.

ترتبط الصالحات مفهوميًا بـ «الأجر»، الذي يعني «المكافأة» أو «الثواب» أو «الاســـتحقاق». فمن يعمـــل صالحًا يدخل الجنة كما تشـــهد بذلك آياتٌ كثيرة[97]. بيد أن العلاقة المفهومية هنا تعاقدية إلى حد بعيد. فلا بد أن يكون هناك برهان على الإيمـــان، والأعمال الصالحة هي وحدها الوســـيلة الفعّالة لذلك. وما إن تُعْمَل الصالحات كدليـــلٍ قوى على الإيمان حتى يترتب عنها أجر ناتج عن أدائها. هكذا، يقدّم الله عرضًا تعاقديًا (هو في منزلة دعوة الفرد إلى الإسلام)، ويدخل المؤمن في عقد/ عهدٍ مع الله إذا قبل عرضه. واستحقاق الأجـــر، أو اعتباره، هو حقيقة العمل أما الاعتبار ذاته فهو تذكرة الدخول إلى الجنة. وهذا يفســـر الرابطـــة المنطقية والمعرفية التـــي لا تنفصم بين الإيمان والصالحات. ويؤكد إيزوتسو الذي وضع عن الدلالات القرآنية أكثر الدراسات تفصيلًا وجديـــةً أن «الرابطة الدلالية الأوثق هي تلـــك التي تربط الصالحات والإيمـــان في وحدةٍ لا تكاد تنفصم تقريبًـــا [...] فحيث يوجد الإيمان توجد الصالحات، إلى درجة نشـــعر عندها أن بوســـعنا تعريف الإيمان بنســـبته إلى

آل عمران،» الآية 57؛ «سورة النساء،» الآيات 57، 122 و173؛ «سورة المائدة،» الآيات 9، 69 و93؛ «سورة الأعراف،» الآية 42؛ «سورة يونس،» الآيتان 4 و9؛ «سورة هود،» الآيتان 11 و23؛ «سورة الرعد،» الآية 29؛ «سورة النحل،» الآيتان 18 و97؛ «سورة الكهف،» الآيات 30، 88 و107؛ «سورة مريم،» الآية 60؛ «سورة طه،» الآيتان 75 و82؛ «سورة الفرقان،» الآيتان 70-71؛ «سورة القصص،» الآيتان 67 و80؛ «سورة الروم،» الآية 44؛ «سورة الجاثية،» الآية 15. لكل المواد ذات الصلة، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945)، ص 410-412. سيشار إلى أن الفعل أصلح معنى إضافي له هو «أن يصبح المرء خيرًا» بمعنى إصلاح النفس بإخراجها من حالة الظلم والفساد إلى التقوى والإيمان. يحتوي القرآن على اثنتي عشرة إشارةً على الأقل لهذا المعنى. على سبيل المثال: القرآن الكريم: «سورة الأنعام،» الآية 54، و«سورة الأعراف،» الآية 35.

(96) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 184، و«سورة آل عمران،» الآيتان 30 و115.

(97) القرآن الكريم: «سورة النحل،» الآية 97؛ «سورة الكهف،» الآيات 30-31، 107 و110؛ «سورة فاطر،» الآيتان 7 و29، و«سورة فصلت،» الآية 8.

الأعمال الصالحة والعكس»[98]. فهناك، إذًا، علاقة بنيوية عضوية بين «الإيمان» و«العمل الصالح». وبما أنَّ أحدهما يقتضي الآخر، فإن ثمة صلة منطقية ومعرفية مباشرة بينهما، ما يعني أن وجود الإيمان يتضمن بصورةٍ مطلقة وجود الأعمال الصالحة والعكس. فالإيمان بالله باعتباره صاحب السيادة الأوحد يعني، وفق ملاحظة إيزوتسو الصائبة، القبول الفوري بـ«شرعة للسلوك عملية وكاملة»[99]، متجهه بقوة جهة الأعمال الصالحة.

كما ألمحنا سابقًا، فإن الأخلاق القرآنية المتمحورة حول الأعمال الصالحة لم تتغلغل في الشريعة حتى النخاع مشكلةً أساسها الركين فحسب، بل ظلّت كذلك عنصرًا مركزيًا للممارسة الشعبية للمسلمين عبر القرون وحتى اليوم. لكن القرآن لا يصوغ القانون بالمعنى التقني، وهو ما تفعله الشريعة بكل تأكيد. ذلك أنَّ القرآن يتكون من سرديات بسيطةٍ نسبيًا، خالية من أي خط من خطوط التفكير القانوني المعقدة التي بدأها فقهاء الإسلام اللاحقون وطوروها. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذا التفكير، بصورته المثيرة للإعجاب، قد أنشأ تمييزًا بين القانوني والأخلاقي. ولا بد أن نأخذ بالاعتبار دائمًا أن التمييز الحديث، قد شكلته، كما رأينا، نظرةٌ معينة للسيطرة والسلطة. وقد عكست تلك النظرة الاعتراف بـ«كينونة» (Is-ness) السيادة السياسية الدنيوية. وهذه «الكينونة» هي بناء سياسي واجتماعي، وليس إرادةً إلهية، مرتكز بالكامل على نظام أخلاقي كوني ومحسوب على أساسه. وحتى حين تبدو الشريعة أحيانًا كما لو أنها تتعامل مع العالم من خلال دقةٍ قانونية تقنية حادة، فإن المبادئ الأساس التي يخدمها مثل هذا التفكير التقني هي مبادئ أخلاقية. وهذا القول لا يعني وجود تماثل كامل بين الأخلاق القرآنية وأخلاق الشريعة، لكنه يعني التأكيد أنه لو كان صحيحًا أن ذلك التمييز حديث (كما لاحظ فلاسفة عديدون)، لما أمكن للشريعة أن تعرفه. لكن هذه حجّة ضمنية

---

(98) Izutsu, p. 204.

انظر، على سبيل المثال: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 112؛ «سورة النحل،» الآية 97؛ «سورة الكهف،» الآيات 2، 30، 107 و110؛ «سورة الروم،» الآيتان 44 - 45؛ «سورة السجدة،» الآيتان 19 - 20؛ «سورة سبأ،» الآية 4؛ «سورة فصلت،» الآيتان 7 - 8، و«سورة التين،» الآية 6.

(99) Izutsu, p. 106.

فبصورةٍ أكثر مباشرةً، ليس في الشريعة والإسلام ما قبل الحديث بمجمله أي شيء يدعو إلى هذا التمييز مطلقًا. وأي زعم بأنه موجود في الشريعة لا يغفل جوهرها كمشروعٍ أخلاقي فحسب، بل يجهل كذلك كلًا من نوعية وأهمية التفريق السياسي والقانوني الأوروبي الحديث بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»[100]، ما يعني الإبحار على سطح هذا التمييز النظامي العميق والذي بات اليوم عالميًا.

القانون الحديث النموذجي هو قانون وضعي، وقد حكم أسطورة الإرادة السيادية. أمّا الشريعة الأسلامية فليست وضعيةً، بل هي قواعد موضوعيةٌ قائمة على مبادئ دقيقة تعدديةٍ بطبيعتها، ومتجذرة في نهاية الأمر في ضرورة مطلقة أخلاقيةٍ كونية. وإذا أراد المسلمون اليوم تبني قانون الدولة الوضعي وسيادتها فإن ذلك يعني بلا شكّ قبولًا بقانون نابع من إرادةٍ سياسية، أي قانون وضعه أناس يغيرون معاييرهم الأخلاقية بحسب ما تتطلب الظروف الحديثة. كما يعني القبول بأننا نعيش في كونٍ باردٍ نملكه ونستطيع أن نفعل به ما نشاء. كذلك يعني هذا القبول بأن تُنحَّى جانبًا المبادئ الأخلاقية للقرآن والشريعة التي قامت على الأخلاق لقرونٍ، لمصلحة قوانين متغيرة صنعها الإنسان، وأقرّت من بين ما أقرّت السيطرة على الطبيعة نفسها وتدميرها، وهي التي خلقها الله للبشرية للتمتع بها على أساس المسؤولية الأخلاقية. إن قبول هذا أو رفضه هو سؤال لا يمكن أن يجيب عنه إلا المسلمون أنفسهم. غير أن ما يعنينا هنا ـ إذا نظرنا إلى الموضوع بروح محايدة ـ هو أنه ليس لدى المسلمين من الأسباب ما يدفعهم إلى اختيار قانون الدولة الحديثة، لأنهم ما زالوا يتمتعون بثقافةٍ قانونيةٍ أصرّت لأكثر من اثني عشر قرنًا على قانونٍ ذي بنيةٍ نموذجيةٍ، أي قانونٍ أعطاه لحُمَته وسُدَاه مصدرٌ أخلاقي شامل[101].

---

(100) Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wedberg, 20th Century Legal Philosophy Series; vol. 1 (New York: Russell and Russell, 1961), p. 189.

(101) لا ينبغي لأيٍ من أطروحاتي هنا أن تفسر على أنها تعني أن الحكم الإسلامي لا أمل فيه، فإذا كان لزامًا عليه أن يواجه هذا المصير، فإنه بذلك يشاطر الحداثة مصيرها ذاته فحسب. وكما يبرهن الفصل الأخير من هذا الكتاب، فإن الشرط الحديث غير قابل للاستمرار ويجب أن يترك ليرحل. ويظل السؤال المفتوح هو ما إذا كانت المرحلة التالية من تاريخ العالم (ما يسمى المستقبل) يمكن أن تفسح مجالًا للحكم الإسلامي، مع إدراك أن هذا النظام مهتمٌ بالذات الروحية ـ الأخلاقية وبالأسرة والمجتمع =

2 ـ التضحية ونشأة السياسي

صاحبت نشأة الدولة القانونية (بهيئتها الوضعية) نشأة السياسي، وهو مفهوم شميتي [نسبة إلى كارل شميت] متميّز أزعج التفكير السياسي والقانوني وارتهنه لأكثر من نصف قرن[102]. وفي الأساس، كان شميت هوبزيًا بمذهبه المتجاوز والتحكمي القاضي بأن السلطة، أي السلطة السياسة الدنيوية، هي الإله الجديد[103]. ويعود نسب السياسي، شأنه شأن القانوني، إلى اللحظة التي انفصل فيها «ما هو كائن» عن «ما ينبغي أن يكون»[104]، عندما ظهرت السياسة إلى الوجود وراحت تكابد من أجل السياسة، من أجل ذاتها. وأصبحت السلطة والقواعد الوضعية غير قابلتين للانفصال، مثلما أصبح السياسي والقانوني أشبه بالهوية، أو هوية كاملة، داخل الدولة. ذلك أنّه «في العالم، كما هو قائم، السلطة وليس الأخلاق، هي الحَكَم النهائي في ما يتعلق بكل ما هو سياسي»[105].

= والعدالة الاقتصادية بالبيئة أيضًا بصورةٍ لا تقل أهمية. فتجاوز مشاكل المشروع الحديث بالمعنى الصحيح، يستوجب أن تعطى هذه القائمة من الاعتبارات الأولوية في كلّ مجتمعات العالم وليس في المجتمع الإسلامي فحسب. وبمعنى مهم، فإن المشاكل النموذجية والعقبات الظاهرة التي يواجهها الحكم الإسلامي متماثلةٌ تقريبًا مع المشاكل التي تواجهها المجتمعات غير الإسلامية في كل مكان تقريبًا. ولا يحتكر الإسلام وتبشيره بالحكم الإسلامي الأزمة. (وهكذا، فإن كلمة «المستحيلة» في عنوان هذا الكتاب، تنطبق على استمرارية الحالة الراهنة للمشروع الحديث بقدر انطباقها على الدولة الإسلامية).

(102) William E. Scheuerman, «Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib,» *Constellations*, vol. 13, no. 1 (March 2006), p. 108.

انظر أيضًا مقدمة شواب (Schwab) لكتاب شميت: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay, Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong, Expanded ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 5.

(103) G. L. Ulmen, «The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber,» *State, Culture, and Society*, vol. 1, no. 2 (Winter 1985), p. 38.

(104) Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Contributions in Political Science; 390 (Westport, CT: Greenwood Press, 2001), p. 29.

(105) المصدر نفسه، ص 38 و180.

ليس السياســي مجالًا متميزًا لعلاقــات القوة، كما أنــه ليس موضوعًا للسياســة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو العلم فحسب. فالسياسي ظاهرةٌ شاملة، متغلغلة، تقتحم كل المجالات، بل تقتحم الوجود نفســه. والسياسي هو أيضًا اســمٌ لعصر، مثلما أن عصورًا أخــرى توصف بأنها «العصــر البرونزي» أو «التكنولوجــي». إنه مجال للفعل «يتغلغل في الحياة بأكملها»[106]، ويعتبر أي بحثٍ فيه بمنزلة بحثٍ في «نظام الأشــياء البشــرية» الحديــث[107]. والطبيعة العنيفة للسياســي، تلك الطبيعة المؤطَّرة حصريًا وبصورة محدَّدة في الســياق النظري لكون المرء قاتلًا أو قتيلًا، تســمح لها ـ بل ترغمها على ـ الإفادة من كل المجــالات الأخــرى طلبًا للدعــم، وضمّهــا تحت جناحيها فــي أثناء العملية[108].

يشــكّل العنف مصدر القوة أو السلطة الرئيس والأكثر مصداقية في عالم السياسة[109]. ولذلك فإن السياسي هو التجلي الأكبر لتفريق المشروع الحديث بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» وبين الحقيقة والقيمة. إن السياســي يهتم، بصــورة حصرية وحازمة بـ«ما هــو كائن»[110]، أكثــر بكثير مما يهتم المجــالان القانوني والأخلاقي الحديثان ـ وهما مجالان يتصارعان مع أفكار العدالة والعمل الصالح، وإن كان بصورة بعيدة عن النجاح ـ أي إنه يهتمّ بعالم نيتشويّ كما هو، أي بـ«حقيقة متوحشة ضخمة وممتدة تاريخيًا ومكانيًا»[111].

---

(106) Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, Translated by David McLintock (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 17.

(107) انظر تقديم سترونغ (Strong) لكتاب شميت: Schmitt, p. xvi.

(108) يشمل هذا قدرة السياسي على تسخير القانوني لخدمته. حتى قوانين الحرب المفترض أنها تهدف إلى جعل الميل إلى العنف أكثر «إنسانية»، فإنها تفعل العكس في الحقيقة. على الرغم من «الخطاب النبيل...، فإن قوانين الحرب قد تشكلت عمدًا لتفضيل الضرورة العسكرية على حساب القيم الإنسانية. ونتيجةً لذلك، سهلت قوانين الحرب عنف الحروب ولم تكبحها. لقد جعلت العنف مشروعًا من خلال القانون». انظر عرضنا للنموذج في الفصل الأول من هذا الكتاب، و Chris Jochnick and Roger Normand, «The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War,» *Harvard International Law Journal*, vol. 35, no. 1 (Winter 1994), p. 50.

(109) Bolsinger, pp. 178-179.

(110) المصدر نفسه، ص 182.

(111) Geuss, p. 189.

إن الخاصية الجوهرية المميزة للسياسي هي التمييز بين الصديق والعدو، وهـو تمييزٌ يحدد شـكل السياسـة ومضمونها. كما أن هـذا التمييز يعطي السياسـي مكانته كمجالٍ مسـتقل ونطاقٍ مركزي[112]، يخضع له كل شيءٍ آخر، إذ يتعلق بالحياة والموت. بعبارة أخرى ينشأ السياسي على وجه الدقة فـي اللحظة التي يولد فيها التمييز، عندما يشـرع مجتمـعٌ ما في النظر إلى وجـوده باعتباره وجودًا عنيفًا وحربيًا، أو على أنّـه في «حالة الطبيعة» التي يكون فيها البقاء مهددًا على الدوام. ذلك أن «السياسـي هو العداء الأشـد عمقًا وتطرفًا، وتزداد سياسيّة كل عداءٍ عياني بازدياد اقترابه من النقطة الأكثر تطرفًا، نقطة تصنيف الناس إلى أصدقاء وأعداء»[113]. ويعتبر العنف والعداء ركيزة السياسـي وقوته المضمرة، لكن التمييز بين الصديق والعدو هو قوام السياسي دائم الحضور والمتحقق. وقد يخمد العنف والعداء ثم يبرزان، بيد أن التمييز يكـون دائم الحضور ومتحققًا بصورة ماديـة على الدوام. وكون العنف والحـرب يندلعان أحيانًا وليس دائمًا لا يجعل الاسـتثناء واقعًا أقل شمولًا أو ديمومة. ذلك أن السياسي لا يستمد معناه من حالة الاستثناء هذه فحسب، بل مبرر وجوده كذلك. فالسلوك السياسي يتشكل تحت تأثير حالة الاسـتثناء هذه. وبحكم كونه مسـتقلًا، يحدد السياسي ويلوّن كل مجالات العمل البشري الأخرى.

على الرغم من أن مفهوم السياسي عند شميت هوبزي بعمق، فإنه يختلف عـن هوبز في بعدٍ مهم. فبينما اهتم هوبز عمومًا بالكيان السياسـي الداخلي، وبتطوير نظريةٍ خاصةٍ بالسـيادة الدنيوية، فإن شـميت يهتم أساسًـا بالمجال الخارجـي للكيان السياسـي، حيث «يواجه جمـعٌ مقاتل من البشـر جمعًا آخر»[114]. وتعتبر الدولة لدى شميت لاعبًا واحدًا في مجال السياسي، مع أنه لا يشـك في أنّها تظل اللاعب المركزي الأول[115]. فالدولة ليست «موضوع

---

(112) انظر الفصلين الأول والسابع من هذا الكتاب.

(113) Schmitt, p. 29.

(114) المصدر نفسه، ص 28.

(115) سبب هذا التقييد هو أثر الثورة البلشفية على فكر شميت، حيث استطاع حزبٌ سياسي تحديد خطوط الفصل بين العدو والصديق في مجال السياسة كما تفعل الدولة.

السياسة الوحيد» فحسب، بل «وعاؤها» أيضًا[116]. لذلك فإن مفهوم السياسي الخاص بشميت حقلٌ مثمر للتحليل، خصوصًا في سياق العلاقة بين الدولة ـ باعتبارها أكثر مواقع السياسي أهمية ـ والمواطن.

المواطن مفهومٌ متعدد الأبعاد. سوف نُعنَى في الفصل التالي بجانب واحد مهم (هو السيكولوجي) من جوانب هذا المفهوم، لكن هناك بعدًا آخر (سياسيًا) لا بد من تناوله الآن. فنحن نسلم بأن أحدًا لا يستطيع العيش خارج المواطنة، حيث لا يمكن لأحد أن يجد مساحةً مستقلةً خارج الدولة. ولا يوجد موقع محايد بين دولةٍ وأخرى، كما لا يوجد شيء يسمح للإنسان بأن يكون مجرد إنسان، بلا انتماءٍ سياسي قائم على الدولة. فالمواطن، إذًا، هو مواطن الدولة بقدر ما الدولة هي دولة المواطن؛ فهما مرتبطان مفهوميًا مثلما يرتبط، ضمنًا، مفهوما «الوالدين» و«الطفل»، حيث يقتضي كل منهما الآخر بصورةٍ أكيدة. إضافة إلى ذلك، ومع أنه لا يعنينا تقرير ما إذا كانت القومية سببًا أم نتيجةً للتمييز الوجودي الشميتّي [الخاص بشميت]، فإنه يهمنا أن نعرف أنه إذا ما كانت الدولة القومية بحكم تعريفها مكوّنة من الأمة، فإن المواطن الذي يكوّن الأمة وتكوّنه ـ على الأقل منطقيًا وأيضًا بصورةٍ تخييلية ـ ينتسب كليًا إلى الدولة.

إن كون الذات الحديثة كيانًا متجنسًا قوميًا أو منتميًا إلى أمّة (Nationalized) بالتعريف، أي ذاتًا متماهية مع الأمّة كطريقة حياة، هو اهتمامٌ أساس لنا في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه[117]. فلو كانت الدولة موضع الأمة، وإذا كانت القومية شكلًا محدِّدًا للسياسي[118]، فلا بدّ من أن يكون المواطن متوضعًا على نحوٍ مريح في إطار السياسي. وأن يكون المرء مواطنًا يعني، بالتالي، أن يرى نفسه بوصفه موقعًا للسياسي كأسلوب حياة. وهذا يعني أيضًا تحقيق التماهي بين الذات والدولة، باعتبارها التمثيل السيادي للأمة التي ينتمي إليها المرء.

---

(116) مقدمة شواب لكتاب شميت: Schmitt, pp. 6-7.

(117) Alan Finlayson, «Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism,» *Nations and Nationalism*, vol. 4, no. 2 (April 1998), p. 159.

(118) John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, 1993), pp. 366-401 and Gray, p. 13.

ذلك أن المواطن يؤسس المعنى السياسي لمواطنته من خلال قبوله معنى الدولة والإقليم والأسرة الأكبر، أي الأمة[119]، والتشبّع بها كطبيعةٍ ثانية تقريبًا. وأحد المضامين التي ينطوي عليها هذا التمثّل المعرفي - النفسي هو أن من المتأصّل في المواطن أن يرى ذاته، أي مواطنته، مالكة للقدرة على التضحية بالنفس من أجل الدولة. ويرتبط مفهوم القدرة هذا بصورة لا فكاك منها بالتمييز الشميتي، وذلك، كما قال كان (Kahn)، لأن «السياسي وحده يملك السلطة على الحياة والموت... ويبدأ عندما أستطيع أن أتخيّل أنني أضحّي بنفسي وأقتل الآخرين حفاظًا على الدولة. ولا تتحقق الدولة الحديثة بشكلٍ كامل عندما تحميني من العنف، بل عندما تجندني في قواتها المسلحة»[120]. ولذلك فإن المعنى الكامل للمواطن والمواطنة ليس معنى يقوم على أساس الميلاد أو الانتماء الرسمي إلى الدولة وأمتها بل معنى يتأسس على الاستعداد للتضحية بالنفس. وهذا الاستعداد أمر مفروغ منه بالنسبة إلى الدولة؛ فهو إمكان متأصل في الأمة باعتبارها أمة وفي أفرادها بوصفهم مواطنين. وقد لخص شميت ذلك بصورةٍ مخيفة عندما كتب: «مع كل طفل جديد يولد عالمٌ جديد. وكل طفلٍ جديد سيكون معتديًا، إن شاء الله»[121].

إن الصورة المتكررة لحالة الاستثناء الشميتية تمنح الدولة رخصة بالقتل أو برؤية مواطنيها يُقْتَلون في سبيلها. غير أن هذا القتل، كما يرى كاهن، لا يمكن أبدًا أن يكون:

> مبررًا على أساس أي حساباتٍ أخلاقية. والرسالة الأخلاقية الجوهرية للغرب مفادها ألا يكون ثمّة قتل: «لا تقتل». بيد أن سياسة الغرب قصة طويلة من القتل والتضحية. ولم تكن هذه قصة الاستعمار والشعوب غير الغربية فحسب، بل أيضًا قصة تضحية

(119) عن الإقليمية والإسلام، انظر: Steven Grosby, «Nationality and Religion,» in: Montserrat Guibernau and John Hutchinson, eds., *Understanding Nationalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 110.

(120) Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 230-231 and 240.

(121) مقتبس من شميت، *Glossarium* (320)، في تقديم سترونغ لكتاب شميت: Schmitt, p. xxxi.

الدول الغربية بجماعاتها السياسية في حروب القرنين التاسع عشر والعشرين. وكما كتب مايكل والتزر (Michael Waltzer)، «لم يُعْرَف قط مُطالبٌ بحياة البشر أكثر نجاحًا من الدولة»[122].

إن الدولة، باعتبارها «مطالِبًا ناجحًا بحياة البشـر»، هي التي أنتجت هذا الكم الهائل من العنف. كما أن تصور تجنيد كل «طفل» من «الأطفال حديثي الولادة» لدى شميت هو الذي خلق إمكان هذا العنـف وواقعه. وكل ذلك يجري، في الحقيقة، من أجل الدولة ومن أجل تعزيز ذاتها.

إذا كانت الدولة الحديثة هي أيضًا تجسيد القانوني ومذهبه الوضعي، كما عرضنا في هذا الفصل؛ وإذا كانت بناها الدستورية ليست، في أفضل صورها، أكثر من تمثيل ضعيف لحكم القانون (الفصل الثالث)؛ وإذا كان الإله الجديد هو الذي يتحكم في الحياة والموت على أساس إرادة قانونية سيادية ووضعيّة، فإن الموت من أجلها يطرح إشكاليةً مفهوميةً مهمةً في سياق الدولة الإسلامية. بعبارةٍ أخرى، كيف يمكن للمسلمين الساعين لبناء دولةٍ إسلامية تبرير التضحية من أجل دولةٍ لم تستطع ولا تستطيع أن تلتزم بالأخلاقي، دولة لم تستطع ولا تستطيع على أفضل تقديرٍ الالتزام إلا بطريقة وجـودٍ منفصلةٍ عن الأخلاق، وبالوضعية، والوقائع، وما هو قائم؟

لقد ثبت أن الدولة، ككيان أخلاقي، لا يمكن دعمها حتى نظريًا. ويعتبر فشل نظرية هيغل الخاصة بالدولة الأخلاقية ونسيانها من جانب علماء السياسة وأغلب الفلاسفة مثالًا علـى ذلك[123]. فمثل هذه النظريات تصطدم بشـدة بحقائق الدولـة، حتى إنَّ دورها قد تحول إلى مجـرد رياضة ذهنية. فالدولة الحديثة لا يمكن أن تُقَام على أسسٍ أخلاقية، كما لا يمكن أن تعمل وجوديًا ككيانٍ أخلاقي. وهي «لا تسـعى إلـى الدخول في العالـم الأخلاقي»[124]،

---

(122) Kahn, pp. 238-239.

(123) Brian R. Nelson, *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 107-108.

(124) Graeme Gill, *The Nature and Development of the Modern State* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 5.

وليس من واجبها أن «تصنــع لنا الخير»[125]. ذلك أن أي حجة أخلاقية تُقَدَّم في السياسة وفي إطار سيطرة الدولة ليست، في التحليل النهائي، سوى حجّة سياسية أو طريقةً لإضفاء الشرعية على «طموح سياسي»[126]. وقد ذهب نيتشه إلى حد اعتبارهــا «الوحش الأكثر برودة [...]، فهي تكذب في كل ما تقوله، وســرقت كلّ ما تملكه»[127]. وإذا قبلنا بنصف ذلك فحســب، فكيف يمكن التوفيق بين مفهوم تضحية المواطن ونموذج الحكم الإســلامي الذي شرحناه ســابقًا؟ (يفترض الســؤال هنا، كما يلاحظ القارئ، أن الدولة الإسلامية تقرّ مفهوم المواطن، ولكن هذا المفهوم حافل هو نفســه، كما سنرى في الفصل التالي، بمشكلاتٍ جدية، ولهذا لا يمكن التسليم به بأي حال). بعبارةٍ أخرى، كيــف يمكن لمفهوم التضحية من أجل كيانٍ لا أخلاقي أن يتلاءم مع ســياق الحكم الإسلامي؟ الإجابة البسيطة نسبيًا هي أن الإسلام لم يعرف قط مفهوم التجنيــد. كما أنــه لم يتحكم حقًّا بالحياة والموت في ســبيل أي شــخص، ولا حتى في ســبيل الله، **بأي معنى سياســي**[128]. فمفهــوم التجنيد كتضحيةٍ محتملة لم يكن معروفًا. وكما ســنرى بعــد قليل، فإنه ليس في **الجهاد**، وهو نظرية الحرب والسلم الأساس، ما يأمر بتلك التضحية.

لقد اعتمدت الســلطة التنفيذية السلطانية، وهي الجناح العسكري عمليًا، علــى المماليك الذين خُصِّصَت حياتهم وأعمالهم لشــؤون الحرب والعنف. وكانوا يشــترون أو يختطفون من أســرهم؛ ويدرَّبون بحسب قدراتهم الفردية كمشــاة أو فرســان وكتاب عســكريين أو قادة؛ فيقضــون حياتهم في خدمة السلطان موظفين بأجرٍ (على شكل مرتب أو إقطاع،... إلخ.). وكانوا يعيشون بصفةٍ عامة بعيدًا عن الســكان المدنيين بأسلوب حياةٍ مختلف، ولم يكن كثيرٌ منهم يتكلّم اللغة المحلية. من جهة أخرى، فإن المسلم العادي لم يكن يشترك

(125) Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003), p. 350.

(126) في سياق مناقشة شميت: Bolsinger, pp. 38-39.

(127) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, Trans. R. J. Hollingdale (Baltimore, Md: Penguin, 1975), p. 75, and Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 169-174.

(128) عبارة «بأي معنى سياسي» هي إضافة من المؤلف على الترجمة ولا توجد في النص الأصلي [المترجم].

في الحرب في العادة، وكان الجهاد هو السبيل الوحيد الذي أتاحته الشريعة للاشتراك فيها.

لطالما أكدت مصنفات الشريعة، طويلها وقصيرها، على التمييز بين نوعين من الجهاد (ما يترجم عادة بـ«الحرب المقدسة»): فرض العين وفرض الكفاية[129]. بيد أن الشريعة لا تنظر إلى كل حربٍ أو معركةٍ على أنها جهاد. ولأن كثرة من السلاطين والملوك المسلمين شنوا حروبًا بعضهم على بعض أكثر مما فعلوا مع غير المسلمين، فإن تلك الحروب والمعارك لم تَرْقَ إلى درجة الجهاد، وظلت من شأن هؤلاء السلاطين والملوك ومماليكهم. وغالبًا ما كانت حروبهم هذه تقع على مسافة بعيدة تمامًا من السكان المحليين. ولكن عندما كانت الحرب تُشَنُّ على غير المسلمين كعملٍ هجومي، كان الفقهاء يقررون أن الاشتراك في الجهاد في هذه الحالة فرضُ كفاية[130]، بمعنى أن من استطاع وأراد الانضمام كان يمكنه فعل ذلك

(129) يجب التأكيد أنه في خطاب الفقهاء (أي في أدبيات الفقه)، الوضع العام للجهاد هو فرض كفاية («الجهاد هو من فروض الكفاية» كما يُعبَّر عنه عادة). انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة، 19 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 14، ص 149-150؛ عبد الكريم بن محمد الرافعي، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، 13 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 11، ص 345؛ محمد بن عبد الله بن علي الخراشي، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، حققه وضبطه وخرج أحاديثه وآياته زكريا عميرات؛ بهامشه حاشية العدوي علي الخرشي، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 4، ص 5-9؛ برهان الدين محمود بن أحمد المرغيناني، المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله، اعتنى بإخراجه وتقديمه نعيم أشرف نور أحمد، 25 ج (إسلام آباد: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية؛ جوهانسبرغ: المجلس العلمي، 2004)، ج 7، ص 90؛ أحمد بن علي بن ثعلب بن الساعاتي، مجمع البحرين وملتقى النهرين، تحقيق إلياس قبلان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 792؛ الموسوعة الفقهية، 48 ج (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر، 1990)، ج 16، ص 192، وأبو زكريا يحيى بن شرف النووي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، 8 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1939)، ج 8، ص 42-43، وروضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 75 و411.

(130) انظر المصادر المذكورة في الهامش السابق.

مع إحضار أسـلحته الشخصية[131]. وكان خيار الانسحاب من حملة الجهاد يظـل قائمًا حتى اللحظة التـي تعلن فيها الدعوة إلـى المعركة ولكن ليس بعدها، فحالما ينتهي الإعداد للمعركة، كان لزامًا على المجاهدين الاستمرار والقتال[132].

أمّا إذا كان الجهاد دفاعيًا ـ أي عندما تغزو جيوش غير إسـلامية شعوبًا مسلمةً (وليس أرضًا خلاءً فحسب) ـ يصبح الجهاد فرض عين[133]. ولا يتسع هذا الواجب ليشمل كل المسـلمين (الذين يشترط أن يكونوا ذكورًا بالغين)، بل يشـمل من يعيشـون قريبًا من المناطق المهددة فحسب[134]. وأساس هذا المفهوم للجهاد ـ خصوصًا بعد القرن الثامن ـ هو الافتراض الضمني أنَّ عماد القوات العسـكرية وقوامها ليس المدنيين المنضميـن للجهاد، بل المماليك الذين يخدمون بأجرٍ لدى السـلطة التنفيذية السـلطانية. (تظهر هذه الحقيقة التاريخية بجلاءٍ في كتب التاريخ الإسـلامي الضخمة، ومن أمثلتها محاولات سـلاطين مصر المتكررة وقف الجيـوش الصليبية في أثنـاء غزوها القاهرة ودمياط)[135].

فـي حين نظر الفقهاء المسـلمون إلى الجهاد كالتـزام مهم، فإنهم، بلا استثناء، لم يعطوه الأفضلية على الواجبات الدنيوية. فلم يكن بوسع المدينين، على سبيل المثال، الانضمام إلى الحملة الجهادية من دون موافقة الدائنين[136]. فالواجب الشخصي يعلو هنا بوضوحٍ على واجب الاشتراك في الجهاد. وكان على الرجال الذين يرغبون في الاشـتراك في الجهاد أن يحصلوا على موافقة

(131) النووي، روضة الطالبين، ج 7، ص 412، حيث يؤكد أن من لا يستطيع شراء سلاحه ويقدر على مصاريف السفر إلى مكان المعركة ومنها يمنع (أخلاقيًا أو قانونيًا) أن يشترك في الجهاد.

(132) المرغيناني، ج 7، ص 89 - 91.

(133) انظر المصادر المذكورة في هامش رقم 129 أعلاه. وحتى في تلك الحالة، لا يقع الجهاد على كل مسلم ذي أهلية له، إلا بعد ما يطلق عليه النفير. والنفير هو الإعلان العام عن هجومٍ وشيك على إقليم إسلامي معمور. انظر: المرغيناني، ج 7، ص 90.

(134) المرغيناني، ج 7، ص 91.

(135) انظر، على سبيل المثال: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عطا، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1.

(136) النووي، روضة الطالبين، ج 7، ص 413 و415.

والديهم[137]، فبــرّ الوالدين وطاعتهما «مقدمٌ على الجهاد»[138]، لأنه «إذا كان الجهاد، من حيث المبدأ، واجبًا اختياريًا، فإن شخصًا آخر [ممن لا يحتاج إلى إذن الوالدين] يمكن على هذا الأساس أن يحل محله لأن ذلك «فرض عينٍ، مقــدمٌ على فرض الكفاية»[139]. بعبارةٍ أخرى، كان بوســع الوالدين، كفردين «شــخصيين»، أن يعترضا على الجهاد (وعلى أي أمرٍ حكومي تاليًا) من أجل الحفاظ على ابنهم. وليس ذلك فحســب، بــل كان يتعيّن على الابن، إذا غير الوالــدان رأيهما بعد الســماح، أن ينســحب ويعود إلى المنــزل إذا لم تكن الاستعدادات للمعركة قد بدأت[140]. إضافةً إلى ذلك، فإن:

> القتال ما شُــرع لعينه لأن عينه إفسادٌ وإضرار وإنما شرع لغيره، وهو إعلاء كلمة الله تعالى ودفع شر المحاربين، فإذا حصل هذا المقصود بالبعض ســقط عن الباقين...، ولو جعل الجهاد فرض عينٍ ووجب على كل واحدٍ إقامته لبطل دينًا ودنيا. والناس تعاملوا من لدن رسول الله إلى يومنا على خروج بعض المسلمين للجهاد وقعود بعضهم[141].

علاوةً على ذلك، إذا كان لزامًا على المســلمين محاربة كل قوةٍ تعتدي عليهم وكل عدوٍ أســر مسلمين «نبقى مشتغلين بالقتال مدة عمرنا، ولا نتفرغ لإقامة مصالحنا. وعلى هذا انعقد الإجماع بين المسلمين... وإجماع الأمة من أقوى الدلائل»[142].

---

(137) المرغيناني، ج 7، ص 110 و133 - 134؛ أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، القوانين الفقهية، تحقيق محمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ص 108، والحسين بن محمد بن سعيد المغربي، البدر التمام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق محمد خرفان، 5 ج، ط 2 (الرياض؛ المنصورة، مصر: دار الوفاء، 2005)، ج 4، ص 486 - 488.

(138) المرغيناني، ج 7، ص 110؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي عادل ومعوض عبد الموجود، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 9، ص 382، المغربي، ج 4، ص 486 - 488.

(139) الكاساني، ج 9، ص 382.

(140) المصدر نفسه، ج 7، ص 134؛ الماوردي، ج 14، ص 123، والرافعي، ج 11، ص 362.

(141) المرغيناني، ج 7، ص 90. مات ابن مازة سنة 1220 م حيث عاش وكتب أكبر مصنفاته في فترة الحروب الصليبية.

(142) المصدر نفسه، ص 93.

تبقى هناك نقطتان أخريـــان: الأولى، هي أن الجهاد ليس قانون دولةٍ بل مجموعة توصيات قائمة على أســسٍ أخلاقية، يكون انتهاكها مســألة ضمير، والثانية، هي أنه حتى عندما يكون الجهاد واجبًا على كل ذكر مسلم بالغ يظل وجوبــه أخلاقيًا، ومن ثــم فليس ثمّة حدٌ في الشــريعة لرفض الانضمام إلى المجهود الحربي، باســتثناء الوعيد بالخسران في الآخرة[143]. وهذا بعيد كل البعد عن الإجراءات العقابية للدولة الحديثة التي تســتهدف رافضي التجنيد، ناهيك بالفارّين. وفي سياق الفرار هذا، فإنه من الدال أن الفرار من القتال كان مسموحًا به قانونًا، وبشروطٍ معينة، كالتعب أو سقوط حصان الفارس أو موته، أو حتــى في الحالات التي تزيد فيها أعــداد قوات العدو على عدد المقاتلين المسلمين[144].

3 ـ البعد الأخلاقي: ملاحظة ختامية

لا يمكننا التأكيد بصورةٍ كافية على أهمية النتيجة التي سننشــرحها بشــكل أكثــر تفصيلًا في الفصل المقبل، ألا وهي أن الدولة الحديثة هي التي تشــكّل هوية الذات الفريدة تاريخيًا، أي المواطن؛ فالحكم الإسلامي الذي تحدده القيم الشــرعية في الأســاس يشــكل للذات هويةً مختلفةً جذريًــا، هوية لا تعرف السياسي، وبالتالي لا تعرف المعنى السياسي للتضحية. فقد كانت التضحية في الحكم الإسلامي النموذجي واجبًا أخلاقيًا مفروضًا حصرًا في سياق الدفاع عن النفس، ولم تقيده قوانين تجنيدٍ صارمة. كانت مسألة اختيار فردي في الأساس. وعند تنكّبها، لم تكن تستمد معناها من حب الأمة أو حتى من الجماعة كمحلٍ للسياســي، بل من معنى أخلاقي دعامته الذاتية الأخلاقيــة للفرد، أي الوحدةً

(143) النووي، روضة الطالبين، ج 7، ص 411.

(144) بصفةٍ عامة، كان الفرار من المعركة مسموحًا به «إذا كان هناك أكثر من كافرين ضد كل مقاتل مسلم». انظر: النووي، روضة الطالبين، ج 7، ص 448 - 449؛ محمد أمين بن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان، 8 ج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج 4، ص 127؛ ابن جزي الكلبي، ص 109، و *The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes = Bahr al-favàid*, Translated from the Persian; Edited, and Annotated by Julie Scott Meisami (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), p. 29.

الذرية التي تكون مجموع الأمة باعتبارها النطاق المركزي للأخلاقي[145]. ولم تمتلك الشريعة، وهي النموذج للسلطة «التشـــريعية» الإسلامية، إرادةً سياسية، بالمقارنة مع إرادة الدولة على الأقل. كانت الشـــريعة معنية بالمجتمع وبدرجةٍ أقل كثيرًا بالسياســـة؛ أي بالشـــخصية الاجتماعية الأخلاقيـــة وليس بالمجتمع السياســـي الذي كان واحدًا من اهتماماتٍ ثانويـــة متعددة. وفي الواقع المعاش للعالم الإســـلامي المعاصر، يمثّل المشـــروع الحديث تحولًا عميقًا من عصر الأخلاق القانونية إلى عصر السياسي كما يشكّل مثل هذا التحوّل. ففي الحداثة تكون السياسة والسياسي في كل مكان، ويكونان سيدي الموقف[146].

لقد تغلغلت في عالم الإسلام الخطابي وأشكال معرفته توصياتٌ أخلاقية وسلوك أخلاقي أملته الشريعة، بينما تنتشر فيه الآن النزعة الوضعية والسياسة والسياسي، إضافةً إلى مفاهيم المواطنة والتضحية السياسية. وبينما يدفع قانون الدولة الحديثة المواطن إلى «بذل طاقته وحياته للدولة»، فإنه «لا يخضع لأي التزامٍ أخلاقي كي يفعل ذلك، وبالتالي، فإن أمجاد المثال الأخلاقي الســـامي الـــذي طالما مجد الموت من أجل الوطن ستشـــارف على الزوال. فما الذي يفرض على الفرد التضحية بنفسه من أجل رفاهية الآخرين المساوين له؟»[147] لا يمكـــن لأي إجابة عن هذا الســـؤال أن تكون منطقيةً مـــن دون النظر إلى المواطن باعتباره ذاتًا مشكلةً في خدمة الدولة التي هي ليست صنيعة الحرب فحسب، بل أيضًا عاملًا يســـاعد على ديمومتها[148]. وهي تجنّد المواطن في أثناء ذلـــك لتقديم أثمن القرابين. والقياس الاســـتقصائي الحاكم هنا هو: إذا كانت الدولة لا تعترف إلا بـ«الحقائق» وبـ «ما هو كائن»، ويكوّنها عالمٌ فارغ

---

(145) انظر الفصلين الأول والسابع من هذا الكتاب.

(146) Andrew Gamble, *Politics and Fate*, Themes for the 21st Century (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2000), esp. pp. 6-8.

(147) Kelsen, p. 186.

(148) عن العلاقة بين الحرب وتكوين الدولة الحديثة، انظر: Frank Tallett, *War and Society in Early Modern Europe, 1495–1715* (London: Routledge, 1992); Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States: A.D.990–1990* (Cambridge: Blackwell, 1990); Michael Mann, *States, War, and Capitalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), and Jeremy Black: *European Warfare, 1494-1660* (London; New York: Routledge, 2002), and *European Warfare, 1660-1815* (New Haven; London: Yale University Press, 1994).

من القيمة والدافع الأخلاقي بدرجةٍ كبيرة، وإذا كانت الدولة تعتمد، من خلال القانون، على حياة المواطنيـــن وطاقتهم في الدفاع عن هذا «العالم» الذي لا قيمة له والقتال من أجله، فهل يعني ذلك أن يضحي المواطن بنفسه من أجل دولةٍ لا تعرف قيمةً ولا واجبًا أخلاقيًا ولا خيرًا خارج خيرها؟ إن من واجب المسلمين المعاصرين أن يتصدّوا لهذا السؤال بصورةٍ مباشرة ومن دون مواربة مع أنهم، كما سنرى لاحقًا، ليسوا الوحيدين الذين يتصدّون له.

الفصل الخامس

الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات

تسمح تقنيات الذات للأفراد بأن يؤثّروا بوسائلهم الخاصة، أو بعون من الآخرين، في عدد معيّن من العمليات الجارية على أجسادهم وأنفسهم وأفكارهم وسلوكهم وطريقة وجودهم، فيغيّروا أنفسهم بغية الوصول إلى حالة معينة من السعادة أو النقاء أو الحكمة أو الكمال أو ديمومة البقاء... هذه الفكرة باتت غامضة وباهتة، بالنسبة إلينا الآن.

Foucault, «Technologies of the Self».

ما الذي تعلمته اليوم في المدرسة
يا ولدي العزيز؟
تعلمت أن حكومتنا يجب أن تكون قوية!
على حقّ دومًا ولا تخطىء أبدًا!
حكامنا أحسن الرجال!
ننتخبهم مرةً بعد مرّة.
تعلمت أن الحرب ليست بهذه البشاعة.
وتعرفت إلى عظمائنا السابقين.
ما الذي تعلمتَه في المدرسة اليوم...

Tom Paxton, «What Did You Learn at School Today?».

إن الدولة... تسلب الناسَ من ذواتِهم.

Johann Gottfried Herder.

ما من مجتمع، قبليًا كان أم حضريًا أم غير ذلك، إلّا ويعرف هذا الشكل أو ذاك من أشكال الضبط ويدمجه في بنيته. ولا يستطيع أي مجتمع أن يعيش من دون جهازٍ يفرض النظام، ما يتطلب بالضرورة نوعًا من الضبط. لكن أشكال الضبط متعددةٌ بقدر تعدد المجتمعات التي تعيش فيها. وعلى الرغم من هذه التعددية، فإنها تتقاسم جميعًا، باستثناء شكل واحد، خاصيةً مشتركة، ألا وهي التكوين العضوي. كما أنها تطورت جميعًا، باستثناء شكل واحد، عبر قرونٍ متعددة أو حتى آلاف السنين، ما سمح لعوامل اجتماعية وروحية وأخلاقية واقتصادية و«سياسية» بأن تختلط ببطء، بل وعلى نحو غير مُدْرَك، مكونةً في أثناء ذلك أنظمةً داخلية من الرقابة والتوازن المدفوعين بمنطقٍ متطور داخليًا ومؤسس مجتمعيًا. فإذا ما عصفت الحرب بهذه المجتمعات، استطاعت مع الوقت التوحد من جديد واستأنفت طرائق عيشها كما كانت في السابق إلى هذا الحدّ أو ذاك. وقد كانت المجتمعات ما قبل الحديثة ـ أي التكوينات الاجتماعية السابقة على الدولة والموجودة خارج أوروبا ـ مستقلةً ذاتيًا، تنظّم شؤونها الاجتماعية بنفسها ولم تكن مخترقةً بيروقراطيًا إلّا بصورةٍ نادرةٍ وخفيفة. وكانت هذه المجتمعات تحكم ذاتها بذاتها باستثناء حضور الحاكم البعيد ومحاولاته غير المنهجية فرض الضرائب عليها.

لا شك في أنَّ هذه المجتمعات التقليدية كانت تختلف كثيرًا واحدها عن الآخر، بيد أنه على الرغم من كل الفروق بينها يظلّ اختلافها عن الضبط والنظام الخاصين بالنظام الاجتماعي للدولة الحديثة أكبر بكثير. ولا ينصبّ اهتمامنا في هذا الفصل على هذه الفروق إلا بقدر مساهمتها في تكوين ذوات معيّنة. ونحن نزعم، من هذه الزاوية، أن نظم الفَرْض والضبط الخاصة بالدولة الحديثة متفردة في التاريخ البشري، إذ إنها تنتج أفرادًا بذواتٍ غير مسبوقة. فإذا كانت الدولة منتَجًا أوروبيًا متميزًا (كما هو مجمعٌ عليه)، وإذا كانت الدولة تشمل سكانها بسيطرتها (الأمر الذي قد لا يوافق بعضهم عليه)، يلزم

أن تكـون الذاتيات التي تصنعها متميزة. ومـا ينصب اهتمامنا عليه هنا، على وجه الدقّة، هو تحديد خاصية تلك الذاتيات أو خواصها، وما إذا كانت متوافقةً مع الذاتيات التي ينتجها الحكم الإسلامي.

1 ـ إنتاج رعايا الدولة

كما هو الحال مع فصل السلطات والمذهب الوضعي وتمييز عصر التنوير بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، فإن شكل الضبط الذي أنتجته الدولة الأوروبية كان متميزًا وموجهًـا إلى صَوْغ ذاتية المواطن الجديد الذي يتعرف إلى نفســه في الدولة ويكون مستعدًا للموت من أجلها. وإذا كانت الدولة في الأصل ظاهرةً أوروبيةً متميزة، فكذلك كان نسـلها، أي المواطن. وكان نسب الضبط الخاص بالدولة الأوروبية، وهو نســب أوروبــي مميَّز وحصري، قد ارتبط بشدة بصعود الملوك الأقوياء الذين كان شاغلهم الأساس تشديد قبضتهم على شـعوبهم، في الوقت الذي كانوا يكنزون الثروة. ورعى هؤلاء مغامرات استعمارية جلبت لبلادهم كثيرًا من الذهب والفضة، وهي ثروة دعمت لاحقًا الثورة الصناعية التي اعتمدت على هذه الموارد، وأدّت إلى زيادة المكاســب وتراكم رأس المـال. وكنتيجةٍ طبيعيــة لهذه التطورات، نمــت المجتمعات الحضرية على شــكل قفزات، ما أدى إلى إفقار قطاعاتٍ عريضة من السكان، في الوقــت الذي كانت الطبقات العليا تشــاهد ثرواتها تنمــو بدعم الملكية الدستورية الجديدة الناشئة وشــراكتها. وكان هذا على وجه التحديد، السياق الذي سمح لماركس بالتأكيد أن الدولة تمثل حكم البرجوازية على البروليتاريا، أي طبقة العمال الذين حرموا من المال والحقوق[1].

أدت التمايزات الاجتماعية والاقتصادية الصارخة وظروف العمل الرهيبة والحكم الملكي الذي لم يكد يخرج من عصر الحكم المطلق إلى نشأة عنف العامّة والمجتمعات الحضرية الجامحة، ما دفع بدوره الدولة إلى تكوين جهاز

(1) «ليست السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة سوى لجنةٍ لإدارة الأمور المشتركة للبرجوازية بكاملها». انظر: Karl Marx, «Manifesto of the Communist Party,» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, Edited by Lewis S. Feuer, Anchor Books; A185 (Garden City, NY: Doubleday, 1959), p. 9.

شـــرطةٍ منظم ومزود جيدًا بالعناصر. ولم يكتفِ هذا الجهاز بمواصلة حضوره في تلك المناطق الحضرية بل طال بســـطوته الريف الذي كان بعيدًا عن رقابة الحكّام في السابق. وفي نهاية القسم الأخير من القرن التاسع عشر، لم تعد أي قريةٍ أو بلـــدة أو مدينة قادرة على الهرب من رقابة هـــذا الجهاز. ولدعم هذا الجهاز الشرطي، أُنشئ نظام سجونٍ ضخم وغير مسبوق[2]. بيد أن القوة المادية الفجة لم تكن كافية، وهذا ما فهمه الحكام الأوروبيون. وكان لزامًا على الشعب أن يتعلم طرق الســـلوك القويم، أي النظـــام الاجتماعي، وكان ذلك يعني، في نظام رأسمالي شامل، القدرة على العمل والإنتاج. هكذا تُرْجِمَ الضبط على أنّه مكان يكتنف الذاتَ فيه نظامُ فرْض ومنفعة أداتيّة. وكان النظام الذي جرى تبنّيه لإتمام هذه الآلية التنظيمية هو المدرسة التي راحت تبزغ في كل مكانٍ بأشكالٍ متعددة. وأصبحت المدرسة، بالتوازي مع تقوية جهاز الشرطة، عنصرًا اجتماعيًا اعتياديًا في نهاية أواخر القرن التاســـع عشر. وبعدما شُرِّعَت كشيء إلزامي (ما يعني حرفيًا إكراه الآباء على إرســـال أولادهم إلى المدارس وإلا فالســـجن)، أُجْبِرَ التعليم الابتدائي الغالبيـــة العظمى من الأطفال الأوروبيين على الدخول في نظـــام صارم، حيث تُحْقَنُ عقولهم بأفكار ومُثل معينة. وذهبت أيام التعليم في نطاق الأسرة أو الكنيسة إلى الأبد. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن الشرطة والتعليم المدرســـي كافيين، إذ ازداد الفقر شدةً عقب الثورة الصناعية وأصبح السخط الاجتماعي أكثر وضوحًا. وســـرعان ما أدرك المصلحون والسياسيون والحكام الذين لا تزال الثورة الفرنسية وأسباب السخط التي أدت إليها حيّة في ذاكرتهم، أنَّ الفقر قد يقود إلى ثورةٍ ثانية، يمكن لها أن تسحب كلًا من السلطة السياســـية والتميز الاقتصادي من تحت أقدامهم. وســـرعان ما بُدِئ بتأسيس نُظُم الرفاه الاجتماعي في كل الدول الأوروبية، ما أوجد شبكة أمانٍ اجتماعية، والأهم منها مؤسسات الصحة العامة والمستشفيات المتخصصة[3].

---

(2) Martin Van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 168-169 and 417-418.

عن ازدياد توسّع السجون في الفترة الأحدث، انظر: Gary Teeple, *Globalization and the Decline of Social Reform: Into the Twenty-First Century* (Aurora, Ontario: Garamond Press; Amherst, NY: Humanity Books, 2000), p. 122-126.

(3) تلخص هذه الفقرة ما يقوله فان كريفيلد، بصورةٍ أساسية: Van Creveld, pp. 205-224. =

على المستوى المعرفي، لم تكن مؤسسات المراقبة الإكراهية والتعليم والصحة (السجون والمدارس والمستشفيات) مميّزة بعضها من بعض ولا محايدةً بأي حال. كان كل منها يعمل في مجالٍ متخصص، لكنها كانت تعمل معًا، حيث أتت إلى الوجود في أعقاب آليةٍ بيروقراطية متشرة ونافذة ولديها أفكار أيديولوجية مميّزة. وشكّلت المدارس والجيوش والمستشفيات والسجون تجلياتٍ منتظمة لطريقةٍ في إنجاز الأمور وترتيبها تتسم بالإحكام والتحديد إلى أبعد حدّ[4]، ما يفسر سرعة انتقال التقنيات التي استخدمت لتطبيقها من مؤسسةٍ إلى أخرى، بل ومن دولةٍ أوروبية إلى أخرى[5]. وطُبقت في هذه المؤسسات قواعد تنظيمية شاملة شكلتها مناهج تجريبية ومحسوبة (لا نحتاج أن نضيف أنها متحسّبة أيضًا) لضبط عمليات الجسد. وعكست هذه القواعد الاهتمامين الرئيسين اللذين هما الخضوع والمنفعة؛ الخضوع لآليةٍ منظمة تنتج الانصياع والمنفعة كأداءٍ منتِج ماديًا. ومن كلا المنظورين، لم يكن الجسد موقعًا للتحليل التجريبي فحسب، بل للفهم أيضًا. وأصبح قابلًا للاستعمار، وبالتالي كذلك قابلًا للتلاعب به وتحليله وتشكيله بحسب إرادةٍ معينة بحيث يمكن من خلاله إنتاج آثار معينة.

كانت هذه الإرادة المحدَّدة جديدة، فهي لم تنبع من المشيئة الداخلية للذات أو المجتمع المحلي (وهي خاصية للعالم قبل الحديث)، بل من قوةٍ خارجية أو إرادة سياسية توضَعت خارجها. يقول فوكو:

> كان الجسد البشري يدخل آلية قوّة تستكشفه وتفككه وتعيد تنظيمه. كان ثمّة «تشريح سياسي»، هو «ميكانيك قوة» أيضًا، يولد ليحدّد كيف يمكن التحكم بأجساد الآخرين، لا بحيث يقومون بما يُطْلب منهم فحسب، بل بحيث يعملون كما يُرغب لهم أيضًا، بالتقنيات والسرعة والكفاءة التي تُحدَّد لهم[6].

= انظر أيضًا: Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Norton, 1978), pp. 125-153.

(4) تسعى هذه الإشارة الأخيرة إلى استدعاء تحليل فوكو في كتابه *The Order of Things*.

(5) Frank Tallett, *War and Society in Early Modern Europe, 1495–1715* (London: Routledge, 1992), pp. 39-44.

(6) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the prison*, Translated from the French by Alan Sheridan, 2nd Vintage Books ed. (New York: Vintage Books, 1995), p. 138.

هكذا تكون تقنيات المراقبة المنتشرة والنافذة والقواعد التنظيمية الإدارية قد نبعت من نظام خارجي بغية إملاء العمليات التي تنطوي عليها أنشطة الجسد ذاتها لا نتائج أدائها فحسب، وكان هذا تدريبًا لا تحكمًا فحسب، ومشروعًا مهتمًا بالعملية نفسها لا غائيًا فحسب. وهو تدريب يشبه التدريب على الزهد والتنسّك ذلك الشبه الكاذب، لأن الضبط في الحالتين يتحقق بتشكيل جسدٍ مُتَحكَّم به. بيد أن الاختلافات، وهي اختلافات تهمّنا، تبقى عميقة ومهمة في آنٍ واحد، ذلك أن إنجاز الزاهد يكمن في تعظيم السيطرة على الجسد كتدريبٍ داخلي؛ بمعنى أن العمليات التي يقوم بها هي تقنيات تطبقها الذات على الذات، تقنيات تسعى إلى هجر العالم المادي وتحط من قَدْر المنفعة بوصفها أداءً ماديًا. ربما يكون هذا هو الفرق الحاسم بين خصائص أنماط الضبط قبل الحديثة والحديثة التي ذكرناها في الفقرة الافتتاحية لهذا الفصل، وهو فرق مُفعم بالمضامين المهمة[7].

مع نضوج المؤسسات التعليمية والبيروقراطية وتلك القائمة على الضبط، اكتمل إعداد ذات الدولة. وباتت الدولة الآن قادرةً على استخدام الذات المدرَّبة كمهارةٍ مكتملة التطور أو حتى كأداةٍ يدعم أداءَها ولاء مفروض ذاتيًا وحماسة نفعية كفوءة. بعبارةٍ أخرى، لم يعد حاكمٌ هو الذي يحكم ولا أي جماعة قابلة للتحديد كذلك، بل مجمل المؤسسات الاجتماعية والبيروقراطية، وإن تكن قائمة على الدولة دومًا. هذه هي خلفية الطرح الذي غالبًا ما رمى إلى تفسير نجاح الديمقراطيات الغربية ومفاده أن تقاسم السلطة يزيدها سلطة[8]، وهو طرحٌ يشكّل جزءًا من التبرير الأيديولوجي للأشكال الديمقراطية الحديثة. ويفشل هذا الطرح في أن يأخذ في الحسبان تلك العمليات التي تجري داخل الدولة الغربية الحديثة وتُدَّجَن الذات من خلالها وتُصبح مسالمةً سياسيًا. إذ

---

(7) انظر استهلال فوكو لهذا الفصل. انظر أيضًا: Foucault, *Discipline and Punish*, p. 137.

(8) John Hall and G. Ikenberry, *The State* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 14.

يعد هذا في الأصل، وإلى حدٍّ بعيد، طرح فيبر. انظر: Lawrence A. Scaff, «Weber on the Cultural Situation of the Modern Age,» in: Stephen Turner, ed., *The Cambridge Companion to Weber* (New York: Cambridge University Press, 2000), p. 106.

مع أنَّ فيبر كان يكن تقديرًا كبيرًا للمعضلة التي أثارها هذا الطرح.

إنه من خلال هذه العمليات، يمكن الاعتماد على المؤسسات الضخمة في القيام بما تطلبه الدولة، وهي مؤسساتٌ تمثل الدولة أيضًا بقدر ما تتكوّن هذه الأخيرة من مجموعة من الموظفين المدرَّبين عن سابق تصور وتصميم.

هذا الأمر أوضح ما يكون في المجال الأكاديمي، وهو مجال يفخر بالاستقلال الفكري وإجراء الأبحاث وإنتاج المعرفة عن طريق ما يسمى بالمنهج العلمي، أي المعرفة التي تعتبر قائمةً على دراسة العالم بصورةٍ هادئةٍ نزيهة. وتبقى الحقيقة أن الأكاديميا النموذجية، هي مؤسسة دولةٍ بثلاثة معان على الأقل. الأول، تبنيها غير المشروط وغير النقدي للمنطق الوضعي الذي تتبنّاه الدولة[9]؛ وبالفعل، يظل نموذج الأكاديميا العلمي وضعيًا بالكامل[10]. الثاني، القبول الطاغي بالدولة كظاهرةٍ مسلم بها، الأمر الذي يُفترَض مسبقًا في خطابات العلوم الاجتماعية والإنسانية. وعلى العموم، تفكر الأكاديميا في الدولة، بل في العالم، من خلال الدولة. أما الثالث، فهو الدور الذي تؤديه الأكاديميا في حكم الدولة، ولا أعني بهذا مجرد تدخلها المباشر في إنتاج الأبحاث ذات الأبعاد العسكرية والسياسية (وهي ظاهرة تستحق مناقشة منفصلة)[11].

تقدم الحكومة الحديثة نفسها، معتمدةً في الغالب على دعم الأكاديميا، على أنها آلة لحل مشكلات، وهي خاصيةٌ يتضمنها على الدوام إعلان الحكومة

---

(9) انظر الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(10) لا يعني هذا التقليل من أهمية تعقد التوتر، في الفكر الأكاديمي والحديث، بين الواقعي كعقلاني والواقعي كوهمٍ أو إنكار ذلك التعقّد. وكما لاحظ هربرت ماركيز (Herbert Marcuse)، يمثل هذا التوتر حدود مفهومٍ واحد، أي «البنية المعادية الخاصة بالواقع وبالفكر الذي يحاول فهم هذا الواقع». انظر: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, [1964]), p. 123.

بيد أننا يجب أن نضيف بأن هذا «الفهم» يشمل تفاعلًا ومشاركةً وقبولًا واعيًا، وهذا هو سبب طبيعته الوضعية القوية. فهو ليس فهمًا منفصلًا، كما أنه ليس بأي حال من الأحوال استراتيجية مقاومة تستدعي الأخلاقي في مواجهة الواقعي بصورةٍ مستمرة وممنهجة. للمزيد عن هذا السياق العام وعن الاستشراق الأكاديمي على وجه التحديد (وهو نموذج بدائي للأكاديميا بوجهٍ عام)، انظر: Wael Hallaq, «On Orientalism, Self-Consciousness and History,» *Islamic Law and Society*, vol. 18, nos. 3-4 (2011).

(11) للمزيد عن هذا الأمر في سياق الاستشراق (وهو نوع من المعرفة تدعمه الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بصفة عامة وتساعد على استمراره)، انظر: المصدر نفسه.

عن نفسها بأنها في «خدمة الشعب». وهذا بالطبع ليس مجرد شعار: بل يعكس واقعًا فعليًا، خصوصًا في الدولة الغربية الحديثة. بيد أن أصل هذه الظاهرة ليس واضحًا دائمًا. فالدولة ليست مجتمعًا عضويًا بالمعنى ذاته الذي يشير إلى تكوّن المجتمعات التقليدية على مدار زمنٍ طويل. والواقع، إنّ الدولة هي النقيض لهذا المجتمع[12]. ويعلّمنا التاريخ الطويل للتنظيم الاجتماعي - السياسي البشري أنّ المجتمعات العضوية عاشت بصورةٍ ممتازة من دون الدولة، وهذا تحديدًا هو السبب في أن الدولة لم تظهر إلى أن اخترعتها أوروبا. ومن هنا إن فكرة الدولة نفسها مرادفة لخلخلة النظام الاجتماعي وتفكيكه وإعادة تنظيمه. ولا ريب في أنّ إعادة ترتيب المجتمع وإعادة هندسته بصورةٍ مستمرة (من خلال السياسات الاقتصادية، وإصلاحات التعليم المتواصلة، بل الساحقة، إضافةً إلى التغييرات في قوانين الأحوال الشخصية والرعاية الصحية والضمان الاجتماعي،... إلخ)[13] تحل المشكلات المُدْرَكَة، لكنها غالبًا ما تخلق مشكلات جديدة لم تكن في الحسبان. وإدراك أنّ «مشكلةً» ما موجودة وأنها تاليًا تحتاج إلى حل ينبغي أن يُرى أيضًا بالعلاقة مع أشكال معرفة الدولة، بمعنى أن «المشكلات» لا تصبح ممكنة وجوديًا إلّا حين تكون الدولة ممكنة. والواقع أن الغالبية العظمى من هذه «المشكلات» كانت النسق المعتاد بل والطبيعي للمجتمعات قبل الحديثة، وهي «مشكلاتٌ» عاشت معها تلك المجتمعات (من دون أن تعتبرها مشكلات) منذ عهد لا ترقى إليه الذاكرة. وهكذا، فإن صفة «آلة حلّ المشكلات»، هي في جوهر الدولة النموذجية[14].

(12) انظر، على سبيل المثال: Pierre Bourdieu, *The Algerians*, Translated by Alan C. M. Ross; with a Preface by Raymond Aron (Boston: Beacon Press, 1962), and Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 357-370 and 443-499.

(13) من الأعمال التي توضح النقاط المثارة هنا: Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, with a Foreword by Gilles Deleuze; Translated from the French by Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1979); Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, Foreword by Joseph E. Stiglitz; Introduction by Fred Block, 2nd ed. (Boston, MA: Beacon Press, 2001), pp. 81-107 ext, and Hallaq, *Sharī'a*, pp. 337-370 and 443-499.

(14) خاصية الشكل هذه مضمرةٌ في خواص الشكل التي ناقشناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ومصنفةٌ تحتها.

يعني الحكم في الدولة الحديثة تناول هذه وكثير غيرها من المشـكلات التي تنشأ تباعًا وتتراوح من أزمات الأسرة وتقلص السكان وضعف التنافسية الاقتصادية إلى الفقر الحضـري وتدمير المَوَاطِن الطبيعية. وتعتبر مجموعات العمل ولجان التقصي والمشـاريع البحثية والاقتراحات والتقارير أساسيةً في عمليات آلة «حل المشـكلات»، والعاملون فيها مباشرةً هم أكاديميون، علماء وعلماء اجتماع وفلاسـفة من هذا النوع أو ذاك. وعليهم جميعًا أن يستوعبوا هذا الواقع، ما يعني أنّه واقعٌ على الدولة مواجهته، وهذا ما يجعله، بالتعريف، واقعًـا وضعيًا بطبيعتـه[15]. ولا يعني هذا أن هـؤلاء الأكاديميين، خصوصًا الفلاسـفة ومن على شـاكلتهم، لا يتناولون مطلقًا فكرة «ما ينبغي أن يكون» الأخلاقية، فهم يفعلون ذلك أحيانًا. بيد أن ما تسـعى وراءه الدوائر الحكومية وما يُرَكَّز عليه تاليًا في المجالات الأكاديمية (من خلال تمويل فرص البحث وسواه من أشكال الدعم المالي) هو أنماط بحث وإنتاج فكري تعترف بالواقع الوضعي ثم تسـتوعبه. ويجب أن يحدث هذا الاستيعاب أولًا، قبل أن ينجح أي حل مقترح في أن يجد آذانًا صاغية.

كي تجعل الأكاديميا نفسها ذات قيمة، كما يُفترض بها، فإنّ هذه الأكاديميا - التي تعلِّم الأمة ونخبتها - تمارس على نفسـها ضبطًا معينًا يسـعى، من بين أشـياء أخرى، إلى تطوير خبراتٍ في مجـالات متصلة بمصالح الدولة، على الرغـم من أن الطبيعة المسـامية للدولة والمجتمع غالبًا مـا تلقي على هذه المصالـح رداء الاهتمامات الاجتماعيـة والمجتمعية. ويفترض الحكم، وهو عمل مقسـمٌ بين عددٍ لا يحصى من الإدارات والمؤسسـات، أنَّ كل مجالٍ تحت سلطة أيٍ من هذه الوحدات قادرٌ على التمثيل، وأن كل مجالٍ معروف أو قابل للمعرفة، ويمكن تاليًا إخضاعه لحسـاباتٍ سياسية مُخطَّط لها. هكذا «توفر نظريات العلوم الاجتماعية والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس للحكومة نوعًا مـن الآلية الفكرية على هيئـة إجراءات تهدف إلى جعـل العالم قابلًا للتفكير فيـه، وترويض واقعه العنيـد عن طريق إخضاعـه لتحليلات الفكر

---

(15) يجد القارىء حالةً محددة من الاستيعاب، في: Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002), p. x.

المنضبطة»[16]. فإذا فكرنا في التعليم في الدولة الحديثة ـ ولا يوجد عمليًا أي تعليم رسـمي يستحق الاعتبار خارج إطار هذا التعليم ـ باعتباره المحل الذي تتقاطع فيه خيـوط متعددة من الضبـط (البيروقراطية والعلـم والتكنولوجيا والعلوم السياسـية، علاوةً على القومية،... إلـخ)، لوجدنا أنه مجالٌ «يرعى» الذات أثنـاء فترة التكوين التي هي أكثر فترات حياته أهمية. وتبدأ هذه الفترة بتزويد الطفل بمهاراتِ المنفعة والكفاءة ومعرفتهما، وحب الوطن وخيره، ثم تستمر بصورةٍ متزايدة مع الطالب البالغ لتغرس لديه مصالح الدولة وأولوياتها وبرامجها والقومية وأيديولوجية «حل المشـكلات» الخاصة بالدولة. ليسـت هذه سـلطةٌ ذات بعدٍ واحد تفرض مجموعة من القواعد الغريبة على موضوع واقع خارجها، بل سـلطة تنقش نفسها في الذات التي وُهِبَت، بواسطة التعليم والتدريب، القدرة على أن تخضع للتنظيم سياسيًا وبمحض إرادتها.

يُعد القول إنَّ الدولة النموذجية تنتج المواطن النموذجي والعكس بالعكس بمنزلة المُسـلَّمة العلمية. أمّا الزعم أن الدولـة الحديثة يمكن أن تعيش ويعاد إنتاجها من دون مواطنيها فهو بمنزلة الزعم أنَّ الجسم يمكن أن يعيش من دون الدورة الدموية. والهدف من كل هذا هو أنه كي يكون الفرد في الدولة ومنها، وهذا هو حال المواطن على نحو يكاد يكون كاملًا[17]، فإن ذلك يستدعي ذاتية كلّية وشـاملة تعكس ـ على مسـتوى اجتماعي نفسي مُصَغَّر ـ مختلف ملامح الدولة الأساسية. وهذا يعني إدخال نوع من الذاتية في الذات البشرية، حيث إن الدولة جديدةٌ نسبيًا، وهي تعني إنتاج الإنسان الحديث الفريد.

يجـد الدور الذي تقوم به الأكاديميا، آلة الدولة التعليمية النخبوية، في تشكيل الذات نظيرًا له في وحدةٍ اجتماعية أكثر جوهرية، ألا وهي الأسرة.

---

(16) Nikolas Rose and Peter Miller, «Political Power Beyond the State: Problematic of Government,» *British Journal of Sociology*, vol. 43, no. 2 (1992), p. 182.

(17) ينجم تعبيرنا التقريبي هنا عن إدراك ضرورة التمييز، في بعض المجالات المحدَّدة والضيقة، بيد أن هذا ليس تمييزًا نموذجيًا، حيث إن الفرد الأخلاقي كنموذج أصلي ـ لا يقتحم نطاقُه السياسيَّ ولا يكون له وزنٌ في القانوني ـ ينكمش في الأهمية إذا ما قورن مع دوره كمواطن. وفي هذا الضوء يجب اعتماد تفسير مردوخ في ما يخص هذه النقطة. انظر كتابها: Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003), p. 357.

وتكون الدولة هنا في كل مكان. فهي تسوس الأسرة لا باعتبارها وحدةً اجتماعية عضويةً أو جَمْعًا مقدسًا يرعى سعادة الأفراد ورضاهم، بل باعتبارها وحدة إنتاج، أي وحدة تنتج المواطن، الذات الوطنية. وما من دولة قومية إلّا وتدعي احتكار صنع القوانين، وما من صناعة قوانين إلّا وتكرّس جزءًا مهمًا من اهتمامها وطاقتها للتشريع الخاص بالأسرة. ولقد أُعيد تعريف الأسرة[18] التي هي جزء لا يتجزّأ من اهتمامات الإرادة القانونية السيادية، بحيث توضع في خدمة الدولة. وأُنجِزَت إعادة التعريف هذه باسم منظومة أولويات متعلقة بمصالح الطفل التي تأتي بصورة تكاد تكون دائمة قبل مصالح الوالدين، خصوصًا الأب[19]. يصبح الطفل الموضع الذي تتكشف فيه سلطة الدولة كبرنامج للإصلاح مسكونٍ بالقانون[20] وعلماء النفس والأطباء النفسيين والعمال الاجتماعيين والتقنيين. وهنا تُسْتَبْدَل ببطريركية الأسرة بطريركية الدولة: فهي المشرّع والمدرسة والطبيب النفسي والعامل الاجتماعي الذي يحل محل الوالدين بدرجةٍ كبيرة[21]. ويَسِمُ التقاء المهن القضائية والنفسية التعاونَ بين المجالَيْن الموجَّهين إلى إنتاج ذات الدولة، المواطن القومي. وسوف نرى لاحقًا أن أدورنو (Adorno) يضيف إلى هذا

---

(18) «من الواضح بالفعل أنَّ الدولة في المجتمعات الحديثة هي الفاعل الأساس في عملية بناء الفئات الرسمية (Official Categories) التي تُبْنَى من خلالها الشعوب والعقول على حد سواء. وتسعى الدولة، من خلال عمل التقنين بأكمله، مصحوبًا بآثارٍ اقتصادية واجتماعية (كبدل الأسرة، على سبيل المثال) إلى تفضيل نوع معين من التنظيم الأسري، وتقوية من يمتثلون لهذا النوع من التنظيم، وتشجيع الامتثال المنطقي (Logical Conformism) والامتثال الأخلاقي (Moral Conformism) من خلال كل الوسائل المادية والرمزية، بوصفها اتفاقًا على منظومة من أشكال الفهم وبناء العالم يكون فيها هذا الشكل من التنظيم، أو هذه الفئة، حجر الزاوية بلا ريب». انظر: Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Cambridge: Polity Press, 1998), p. 71.

(19) انظر: Mary Ann Glendon, «Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies,» *American Journal of Comparative Law*, vol. 23, no. 1 (Winter 1975), pp. 15-24.

يجد القارىء فكرةً عن تهميش الأب في الأسرة الحديثة، في: Lasch, pp. 172-176.

على الرغم من أن هذا الاتجاه لم ينم بصورةٍ خطرة في العالم الإسلامي، فإنه من المرجح أن يقوى في المستقبل القريب إذا استمر تبني النماذج الاقتصادية والسياسية الليبرالية.

(20) Glendon, «Power and Authority».

(21) Donzelot, pp. 103-104.

الخليـط «صناعة الثقافة» التي تشـكل الصغير و(الكبيـر) في صورة أفراد نرجسيين مفككين(22).

في كتابه المهم سياسة الأسرة(23) (*Policing the Families*)، يصف دونزيلوت (Donzelot) وَضْع الأسرة الحديثة بأنّه وضعٌ مأزوم، إذ تغيرت من «كونها ركنًا من أركان المجتمع إلى كونها المكان الذي لا يني يهدد المجتمع فيه بالتفكك». وهذا الارتخاء في بنية الأســرة هو النتيجة المباشــرة لسياسات الدولة، حيث تبدو الأســرة مدمجةً بالكامل في جهاز الضبط الــذي أقامته الدولة. و«تبدو [الأسرة] هكذا محلًا مضطربًا للخضوع واستحالة الاستقلال الاجتماعيين»(24). وكما أدت الدولة إلى نشــأة عالم السياسي، خلقت أيضًا، من خلال هندستها الاجتماعية القائمة على الضبط، عالمَ الاجتماعي، حيث يتكشّف المجتمع في صورة الدولة. وهذا ما أكّده دولوز (Deleuze)، فأزمة الأسرة ونشأة الاجتماعي هما الأثر السياســي الثنائي لاجتماع أجهزة الضبط الخاصة بالدولة(25). هكذا يصبح الاجتماعي نطاقًا هجينًا، حيث يشــكل السياســي المجتمع، خصوصًا أطفاله، بحســب نموذج معين هــو نموذج المواطن القومــي، مواطن الدولة القومية، بكل الخصائص التي تشملها هذه الهوية وتتضمنها(26).

من الجدير بالذكر أن الأشــكال المؤسسية والمعرفية والبيروقراطية التي تنتج ذات الدولة المطواعة ســبقت صعود القومية في البداية ثم تزامنت معها

---

(22) «الذات في الدولة الحديثة ضعيفةٌ وهشة ومكسورة ومفككة ـ ربما كانت هذه الفكرة الأكثر حضورًا في المناقشات الحالية عن الذات والحداثة»: Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), pp. 169-179.

(23) الترجمة الحرفية للكتاب هي «التحكم في الأسَر». «سياسة» في العنوان المترجم هي مصدر الفعل «ساس» وتؤدي معنى التحكم نفسه الذي غالبًا ما يأخذه في الدولة الحديثة شكل السياسات. ومؤلف الكتاب، جاك دونزيلو، كان تلميذًا لفوكو، ويرأس حاليًا عددًا من المؤسسات الأكاديمية الفرنسية المرموقة [المترجم].

(24) Donzelot, pp. 217-219 and 227.

(25) انظر تقدمته في: المصدر نفسه، ص xi.

(26) من منظورٍ آخر، هو منظور صناعة الثقافة الخاص بأدورنو، انظر: Pauline Johnson, «Social Philosophy,» in: Deborah Cook, ed., *Theodor Adorno: Key Concepts* (Stocks Field: Acumen, 2008), p. 121. ومواضع أخرى من الكتاب.

في عملها، بمعنى أنّ القومية لم تفترض هذه الأشكال فحسب، وهي أشكال كانـــت محورية في بناء الدولة الحديثة، بل مثّلت أيضًا نتيجتها الملازمة. لقد ملأت الخطب الوطنيـــة والأدبيات الإثنية ـ «القوميـــة» والاحتفالات العامة وأشياء أخرى كثيرة من هذا النوع التاريخَ حديثه وقديمه، لكن موقعها وسياقها الجديدين في حدود هذه الأشـــكال الجديدة اكتسب معاني جديدة، ما أنتج وســـائل مؤثرة نوعيًا لترسيخ خضوع الذات[27]. ليســـت الأمة، إذًا، تشكيلًا جماعيًا عشـــوائيًا، بل ممارسة خطابية وسياســـية قويّة حديثة الاختراع «ذات صلةٍ جوهرية بشـــكل الدولة الحديثة»[28]. وعلى الرغم من أن مفهوم القومية كهويةٍ ليس ثابتًا أبدًا، وعلى الرغم من أنه مشروعٌ مستمر، ويمثل تاليًا عمليةً لا تتوقـــف من إعادة الإنتاج الذاتي، فإنّه يظل نموذجًـــا ثابتًا يكوِّن لمصلحة الدولة ذواتًا معينين يدركون أنفســـهم والعالم بطرائق مميّزة تمامًا[29]. والأهم من ذلك، أن هؤلاء الرعايا مُدمجون سياسيًا، بمعنى أنهم ليسوا مدمجين في نظامٍ ميتافيزيقي أو أخلاقي ـ كوني، ولكن في ميتافيزيقا الدولة وأمّتها.

قد تكـــون النزعة القومية أهم مصدرٍ أو أســـاسٍ متـــاح لذواتها لإضفاء المعنى. فإذا كنا نعيش في عالمٍ من الدول، وثمّة استحالة في أن نكون خارج الدولة[30]، فيلزم أن نعيش كلنا مواطنين قوميين. نحن الأمة والأمة نحن. هذه حقيقـــةٌ جوهرية لا مفر منها، إذ تكتنـــف القومية الفرد والمجموع، وهي تنتج «الأنا» و«النحن» بصورةٍ جدلية ومنفصلة. ولا تنتج القوميةُ الجماعة وأعضاءها الفرديين فحسب، بل هي نفسها الجماعة وأفرادها المتحققون، إذ إنّه من دون هؤلاء لا توجد قومية.

---

(27) يقدم كوريغان وساير (Corrigan and Sayer) عرضًا رائدًا للشعائر العامة الموضوعة في خدمة سلطة الدولة: Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, with a Foreword by G. E. Aylmer (Oxford, UK; New York: Blackwell, 1985).

(28) Alan Finlayson, «Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism,» *Nations and Nationalism*, vol. 4, no. 2 (April 1998), p. 148.

(29) عن هذا بصفةٍ عامة، انظر: John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, 1993), and Steve Reicher and Nick Hopkins, *Self and Nation: Categorization, Contestation, and Mobilization* (London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2001).

(30) Breuilly, p. 369.

أكد كبار علماء الاجتماع والفلاسفة على الحضور الطاغي للمجموع في وعـــي الفرد، حيث تكـــون الرابطة الاجتماعية جزءًا أساسًـــا مـــن الذات[31]. ولا يقتصـــر الأمر على أن «الأنا» عضو في «النحن» فحســـب، بل الأهمّ من ذلك أن «'النحن' عضوٌ ضروري في 'الأنا'»[32]. ويرى شيلر (Scheler) أن من بداهيات النظرية الاجتماعية أن المعرفة البشـــرية كلّها «تسبق مستويات وعي المرء بقيمته الذاتية. فلا يوجد 'أنا' من دون 'نحن'. و'النحن' ممتلئة بمكونات ســـابقة على 'الأنا'»[33]. ويؤكـــد مانهايم (Mannheim) علـــى الأفكار والأبنية الفكرية باعتبارها تابعة للعلاقات الاجتماعية التي توجد في الجماعة، مستبعدًا احتمال نشوء أي أفكارٍ مســـتقلة عن المعاني المشتركة اجتماعيًا[34]. لا يولد واقع القومية الاجتماعي معاني فحسب، بل يشكّل هو نفسه «سياقًا للمعنى»[35]، ما يفســـر إصرارنا على أن القومية تؤسس الجماعة كنظام اجتماعي وتتأسس بها. و«طرح أسئلة من قبيل ما إذا كان العقل محدَّدًا اجتماعيًا، وكأن لكل من العقـــل والمجتمع جوهرًا خاصًـــا به، لهو طرحٌ غير ذي معنـــى»[36]. وتكمن المضامين العميقة لتجذر الفرد في الجماعة القومية في أن قيم الجماعة تسبق كل ظاهرة اجتماعيـــة ـ معرفية وتحددها تاريخيًـــا[37]. وإذا كانت أبنية الفكر

(31) Gerard DeGré, *The Social Compulsions of Ideas: Toward a Sociological Analysis of Knowledge*, Edited with an Introduction by Cyril H. Levitt (New Brunswick, USA: Transaction Books, 1985), pp. 66-112.

(32) J. R. Staude, *Max Scheler* (New York: Free Press, 1967), p. 172, and Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings; Edited and with an Introd. by Kenneth W. Stikkers, International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and K. Paul, 1980), p. 67.

(33) التشديد من شيلر: Scheler, p. 67.

(34) Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Edited by Paul Kecskemeti, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and K. Paul, 1968), pp. 33-38, and Charles A. Pressler and Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas* (Albany: State University of New York Press, 1996), p. 53.

(35) Leon Bailey, *Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology*, American University Studies. Series XI, Anthropology/Sociology; vol. 62 (New York: P. Lang, 1994), p. 45.

(36) Pressler and Dasilva, pp. 58-59.

(37) Staude, p. 165, and Scheler, p. 72. =

تتحدّد سلفًا بالتاريخ الفكري وما يرثه المجتمع من أشكال المعرفة التاريخية، يلـــزم أن تتحدّد هذه الأبنية، وبصورةٍ قَبْليّـــة (a priori)، بالأبنية اللغوية، حيث يُغلَّف التاريخ ويُصَاغ ويؤطَّر.

كما هو الحال مـــع القانون، فالقومية في كل مكان: فهي تخلق الجماعة وتشـــكل تاريخ العالم حتى قبل أن تولد. ولا يوجد تناقض هنا، لأن القومية بعدٌ ميتافيزيقي، فهي لا تتعدّى التاريخ فحســـب، بل تصنعه وتعيد كتابته كما تشـــاء. ولا يمكن لطبيعتها وقوتها أن تكونا على غير هذا الحال، لأنَّ القوميّة والدولة ليستا مجرد توأمين، كما ذكرنا، بل متجذرتان واحدتهما في الأخرى، حيث تكون القومية واحدًا من وجهي العملة التي هي الدولة. ولا عجب أنها بُعْد ميتافيزيقي، فما الذي يمكن أن تكونه غير ذلك ما دامت أساســـيةً للدولة وبعدهـــا الميتافيزيقـــي. إن الدولة ونزعتهـــا القومية اللتين تجنـــدان الجماعة كأعضاء متفانين اجتماعيًا ونفســـيًا ويمكن التضحية بهم سياسيًا، إنما تمثّلان إلهيْن في واحد. وهذا هو الإطار السياسي والبعد الميتافيزيقي اللذان يولد في إطارهما المواطن. وهما يشكلانه على صورتهما حتى يمكنه إعادة إنتاجهما، بحد ذاتهما، على نحو دائم.

يمتد تدريب الذات إلى ما هو أبعـــد من القومية، على الرغم من وجود هذه الأخيرة إلى هذا الحد أو ذاك في مشـــاريع الدولة التدريبية كلها. ويخلق التدريب على النفعية والكفـــاءة، وهو تدريب يكون مجال عمله ماديًا بصورةٍ جوهرية، ما أطلق عليه فيبر اسم «القفص الحديد»[38]، ويعني به مجموعة قيم ثقافية وفرص مُتَصوَّرة تقيّدها نزعة الاكتســـاب المادية والمظهر المحدّد الذي يتخذه الاختيار العقلاني. وكما هو الحال مع القومية وأشياء أخرى كثيرة، فإن هذيـــن الاثنين يتقدّمان ليســـهما في تكوين ذات الدول، ما يـــؤدّي إلى إنتاج شـــخصيةٍ لا يمكن أن تتشـــكل بالروحانية أو تقوم عليها. وهما قائمتان على

= ومقدمة K. W. Stikkers لكتاب شيلر: Scheler, pp. 23 and 26, and DeGré, pp. 66 ff.

عن غادامر (Gadamer) في هذا السياق، انظر: Pressler and Dasilva, pp. 108-109.

(38) Max Weber, *The Protestant Ethic and the «Spirit» of Capitalism and Other Writings*, Edited, Translated, and with an Introduction by Peter Baehr and Gordon C. Wells, Penguin Twentieth-Century Classics (New York: Penguin Books, 2002), pp. 13 and 121.

تقنية معرفـة الذات، ما دعاه فوكو «اعرف نفسَـك»، وليس على تقنية «اهتم بنفسك»[39]. والتمايز هنا هو بين العقلانية والأخلاق العملية[40]. ويجد الفرد الحديث المدرب «صعوبة في تأسيس الأخلاق القوية والمبادئ الصارمة على قاعدة أننا يجب أن نُعْنَى بأنفسـنا أكثر من عنايتنا بأي شـيءٍ آخر في العالم. ذلك أننا نميل إلى اعتبار العناية بأنفسنا شيئًا غير أخلاقي ووسيلة للهروب من كل القواعـد الممكنة... كما نـرث تراثًا علمانيًا يرى فـي القانون الخارجي أسـاس الأخلاق»[41]. هنا تكمل الكفاءة والنفعية اللتان تغرسـهما التربية في المواطن الناشـيء دورتيهمـا. وتلتقيان، في إطار حدود العقلانية المسـتقلة والمنظمـة، قانونَ الدولة الذي يمثل انعكاسًـا لإرادتهما بقدر ما هما يمثلان انعكاسًا لإرادته. ولتوسيع مجاز فيبر، تجد أخلاق الذات الحديثة نفسها داخل هذا «القفص الحديـد» الذي يقيمه القانون والبيروقراطيـة المنظَّمة والميكنة والمادية والنفعية.

إن «القفص الحديد»، وهـو بناء من العلاقات المتداخلة المصنوعة من كل هـذه الخواص الحديثة (التي كرّسـتها الدولة)، هـو أيضًا المحل الذي تخلط فيه التربية الحديثة التدريبَ التقني بالبحث الفكري الحر. وكان الصَّقل المنهجـي والنظامي للآليات والتقنيـات الموجَّهة باتجـاه الميكنة المنظَّمة والأداتية قد خلق طبقةً من الخبراء التقنيين و«الفكريين» الذين توضع مواهبهم في خدمة الآلة البيروقراطية والرأسـمالية بدلًا من رعاية البحث الشـخصي الحر حقًا[42]. فمـن وجهة نظر فيبر الذي اعتبر الرأسـمالية «جهازًا يمارس

---

(39) «كيف إذن يمكن لاحترام الذات أن يكون أساس الأخلاق؟ نحن ورثة أخلاق اجتماعية تبحث عن قواعد السلوك المقبول بالعلاقة مع الآخرين. ومنذ القرن السادس عشر، جرى نقد الأخلاق القائمة باسم أهمية الاعتراف بالذات ومعرفتها. ولذلك، فإنه من الصعب اعتبار الذات موافقةً للأخلاق... معرفة الذات تمثل المبدأ الأساس في العالم الحديث» (التشديد من عندي)، انظر: Michel Foucault, «Technologies of the Self,» in: Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, Edited by Paul Rabinow; Translated by Robert Hurley [et al.], Essential Works of Foucault, 1954-1984; v. 1 (New York: New Press, 1997), p. 228.

(40) يعرض باراتشي (Baracchi) هذا التمايز جيدًا في: Claudia Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008).

(41) Foucault, «Technologies of the Self,» p. 228.

(42) Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, Edited, and with an =

الإكراه وليس موقعًا للحرية»، بشّـرت الحداثة، بآلتها البيروقراطية، بـ«تدني الإنســان المتعلم، باعتباره شخصيةً مكتملةً، لمصلحة الخبير التقني الذي هو معاقٌ من وجهة نظرٍ إنسانية»[43].

وفي نظر فيبر، تمثل الحرية الفردية وتقرير المصير المستقل والعقلاني - وهو ما أعاد ماركيز وصفــه بـ«اللاحرية الديمقراطية»[44] - توترًا ضخمًا بين النظام الأخلاقي/ الروحاني وعالم المادة والمادية، أي بين أخلاقية الاهتمام بالذات وأخلاقيــة إرضاء الذات. هكذا تغدو قيمة الحياة خارجيةً لا داخلية. وهي تولــي أهمية عظمى للانضباط والكفاءة والعمــل، وهذه ثلاثةٌ من بين الدروس الكثيرة التي غرســتها الدولة في مواطنيها كطبيعةٍ ثانيةٍ لهم. فمثلما أعمل من أجل العمل[45]، ومثلما يســعى مال الرأسمالية إلى تكديس الثروة، فإن الدولة توجد من أجل نفسها، وتديم نفسها لمجرد إدامة نفسها[46]. وكان فيبر قد رأى في زعم التقدم الذي تزعمه الحداثة مفهومًا يضاهي «إنتاج الثروة وتراكمهــا والســيطرة علــى الطبيعــة... إضافةً إلــى فكرة تحريــر الذات العقلانية»[47]. بيد أن ثمن التقدم كان مــا دعاه فيبر «الحرمان الروحاني»[48]

Introd., by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Galaxy Book (New York: Oxford University Press, 1958), = pp. 63-66 and 73.

(43) المصدر نفسه، ص 73. عن هذا، في سياقٍ عام، وعن صناعة الثقافة على وجه الخصوص، انظر كتاب هوركهايمر: Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments. Edited by Gunzelin Schmid Noerr; Translated by Edmund Jephcott. Stanford, Calif.: Stanford University Press, (Cultural Memory in the Present), pp. 130-133.

انظر أيضًا: Lasch, pp. 125-141.

(44) Marcuse, p. 1.

(45) للمزيد عن هذا، انظر: Ellen M. Wood, *The Origins of Capitalism: A Longer View* (London: Verso, 2002), p. 3.

ومواضع أخرى من الكتاب.

(46) انظر الجزء الفرعي الثاني من الفصل الثاني من هذا الكتاب عن السيادة.

(47) Scaff, p. 103.

(48) الترجمة الحرفية لكلمة «Disenchantment» هي «التحرر من الوهم» أو «التحرر من الخرافة». يستخدم ماكس فيبر وآخرون الكلمة للإشارة إلى اعتماد المجتمعات الحديثة الكامل على العقل والعلم والمادة، وتخلصها من «أوهام» المجتمعات التقليدية بما فيها أمور الاعتقاد. واستخدم «الحرمان الروحاني» للتعبير عن شعور الفرد حين يعيش في عالم مادي، يفرض عليه أو يتوقع منه أن «يتحرر» من كل ما عدا العقل والعقلانية، ويحرمه بذلك من الروحانية (بمعنى الاطمئنان الروحي) وكل ما يرتبط بها [المترجم].

(disenchantment)، وهو شـعورٌ عميقٌ بالضياع، ضياع المقدس وضياع حالة الاكتمال ضياع الإرسـاء الروحي للذات في العالـم والطبيعة وفي ما دعوته نظرةً كونيةً أخلاقية (Moral Cosmology).

هذا الحرمان الروحاني بالتحديد، هو ما دفع أدورنو وآخرين إلى الحديث عن الفقر العاطفي لدى الذات الحديثة، وعن تنميط نفسـيتها وصبغها بالآلية. فهي منعزلة ومفككة، حيث أصبحت ضحيةَ ضرب من «صناعة الثقافة»، شكّلَ لها نوعًا جديدًا من الهوية. و«[بسبب] عزلها عن أنواعٍ رئيسة من الخبرة»، فإن الذات «تنشط على خلفية فقرٍ أخلاقي» و«في ظروف حرمانٍ أخلاقي كبير»[49]. وقد أدت انقسـامات الذات الداخلية إلى فردٍ نرجسي يستمد مرجعيته ومعناه مما هو غير شـخصي ومن أنماط القوة المثالية (ممثلة في القومية والفاشـية والنازية،... إلـخ) التي سـاقته إلى شـعور زائف بالشـمول[50]. وتجد الأنا النرجسـية في أنواع القوة هذه ملاذًا ومستقرًّا، بل ورضًا. و«لا يرفع المجتمع الرأسـمالي الحديث النرجسـية إلى موقع الصدارة فحسب، بل يثير النزعات النرجسية ويقويها لدى الجميع»[51].

بيد أن أدورنو يستشكل هذا المنحى النازل باعتباره «علاجيًا»، بمعنى أن الأمـة ومعناها يصبحـان ترياق تفكك الـذات الحديثة وإحساسـها الفيبري بالضياع والحرمان الروحاني. وتصبح الأمة، بسيطرتها على الماضي والمستقبل وخَلْقِها تأريخًا خاصًـا بها، كيانًا طبيعيًا لا يحتفظ بقيم تزيح كل القيم وتحل محلّها فحسـب، بل تصبح أيضًا تعاليًا تاريخيًا أو ميتافيزيقا كما سبق ورأينا. **هكذا تطورت القومية كمكونٍ ضروري وأسـاس لظاهرة الدولة، لأنها كانت العلاج في مواجهة التوعّك الذي تسـببه آثار الدولة: تدمير النظام الاجتماعي وإعـادة هندسـته وتشـظي الـذات وغيـاب الاسـتقرار العـام والضعـف النرجسـية،... إلخ.** والحال، إنّ الأبعـاد الميتافيزيقية للقومية واسـتثمارها

---

(49) Giddens, p. 169.

(50) Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Edited and with an Introduction by J. M. Bernstein, Routledge Classics (London; New York: Routledge, 2001), pp. 132-157, and Finlayson, p. 151.

(51) Lasch, p. 232.

النفســي في النظام الاجتماعي لا يخلقان إطارًا مرجعيًا للذات فحســب، بل يخلقان أيضًا عالمًا من المعاني يحل محل العالم الذي بات الآن مفقودًا. لهذا الســبب لا يمكن أن توجد دولــةٌ من دون أمة، ولهذا الســبب لزم أن تكون الدولــة الحديثة دائمًا دولةً قوميةً، لأن الدولة من دون القومية ليس لها فرصةٌ للبقاء، إلا كفرصة مريض الســرطان في النجاة من دون علاج. ولكن كما هو الحال مع أي عــلاج حديث، فإن الدواء له آثارٌ جانبيــة. وفي حالة القومية، كانت تلك الآثار من الخطورة إلى الدرجة التي يســتحيل فيها ألا نستنتج أن الإبادة البشــرية وفظائع القرن العشرين (والقرن الحالي) هي منتجاتٌ مباشرة للدولة ـ القومية[52]. وباعتبارها جدليةً للحداثة، فإن القومية هي:

> ضريبــة عالم محروم روحيًا، تهويمٌ أســطوري مُجَنَّس ولا عقلاني أنتجه تطور الدولة المبدِّد للأســاطير و«العقلاني»... فهي تمثل قوةً موجِّهةً للحياة الاجتماعية والفردية. وهذا بدوره يؤدي إلى التماهي مع الأمة ورموزها باعتبارها أساس الذاتية. وتقدم القومية الاستقلال (تقرير المصير) والخصوصية في هيئة الخضوع لما هو كونيّ. إنّها لحظة مؤســســة بالنســبة إلى الذات والمجتمــع والدولة... لم تعد الإنســانيةُ تعبــد آلهة، لكنها صــارت تعبد نفســها باعتبارها الأمة المتعالية وبتنا نرجسيين مُجَنَّسين ذوي هويات قومية[53].

2 ـ التقنيات الأخلاقية لدى النفس[54]

لا يمكن لنموذج الدولة الحديثة وقدرتها المتأصلة على إنتاج الرعايا أن يجدا أي أرضية مشتركة مع نموذج الحكم الإسلامي، فالبون بين الاثنين يبقى شاســعًا. وأحد الأبعاد المقارنة الأســاس هنا هو ظاهرة التجربــة التاريخية الناظمة. فالتجربة الأوروبية التي أفرزت الدولة الحديثة هي أوروبية وأوروبية

(52) انظر في هذا السياق: Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

(53) التشديد لي: Finlayson, p. 153.

(54) فضلت أن استخدم «النفس» بدلًا من «الذات» كترجمة لكلمة «Self» الإنكليزية في سياق الحديث عن المُكلَّف في الإسلام. فكلمة النفس هي الكلمة التي استخدمت في الكتابات الإسلامية.

فحسب. أمّا الحكم الإسلامي فهو نتاج العالم الإسلامي بأكمله، نتاج مجموع خبرات الثقافة والقيم ورؤى العالم الإسلامية، على تعدد هذه الخبرات في ذلك التراث. ويعتبر عدم وجود ملكٍ أو دولةٍ يتحكّمان في التشريع اختلافًا أساسيًا يميّز النموذج الإسلامي. و«التشريع» في الإسلام هو الذي يبرّر وجود الحاكم ووجود واقع سياسي معين، لكنه ليس نتاجًا للسياسة أو السياسي: فالسلطة السياسية المطلقة التي عاشتها أوروبا، وسخرة الإقطاع التي لا تعرف الرحمة، وتجاوزات الكنيسة، وحقائق الثورة الصناعية القاسية، وكل ما جعل الثورات ضرورية في أوروبا لم يكن من نصيب المسلمين. وعمومًا، على الرغم من قسوة الحياة الإنسانية ومآسيها التي لا مفر منها (والتي من الواضح أنّها لا تقتصر على ما قبل الحديث وحده)، عاش المسلمون، مقارنةً بالأوروبيين، ولأكثر من ألف عام، في نظام أكثر مساواةً ورحمة وتحت حكم قانونٍ لا تستطيع الحداثة أن تقلّل من شأنه وتبقى منصفةً، وهذه النقطة الأخيرة هي الأكثر أهمية بالنسبة إلينا[55].

لم يعرف الحكم الإسلامي أيضًا أي شيءٍ شبيه بمستوى المراقبة التي أنتجتها أنظمة البوليس والسجون الخاصة بالدولة الحديثة. وكانت هذه الأشياء التي تعتبر اليوم عاديةً وأمرًا واقعًا، لترعب المسلمين كأشباح للسيطرة والقسوة. كما أنّ الحكم الإسلامي لم يتدخل كثيرًا في مجال التعليم الذي لم يظل خاصًا فحسب، بل غير رسمي أيضًا ومتاحًا بسهولةٍ ومستوعبًا طيف الطبقات الاجتماعية بأكمله[56]. وإذا ما كان السلاطين والأمراء والوزراء قد أقاموا بالفعل مؤسساتٍ للتعليم العالي (مدارس)، فإنّ هؤلاء الحكّام، شأنهم شأن القضاة الذين كانوا يعينونهم ويقصونهم، لم يكن لهم أي تأثيرٍ على ما كان يُدرَّس وكيف يُدرَّس. وظلت موضوعات التعليم ـ التي تُدرَّس في الأغلب

---

(55) من منظور مختلف ولكن كثير الفائدة عن تكوين الدين ومعناه في أوروبا والإسلام، انظر: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

(56) عن الطبيعة غير الرسمية للتعليم الإسلامي قبل الحديث (مع أنه لم يكن بعيدًا عن الأطر الرسمية)، انظر: Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

خارج المدارس الرسمية للحكام[57] - هي تلك الضرورية للشريعة ولإشباع حاجات المجتمع، أي التي تحقق متطلبات الحياة الفاضلة. وكانت تشتمل بصورةٍ ثابتة على اللغة (النحو والصرف)، والقرآن وعلومه، والحديث، والفقه، والرياضيات، والطب، والكيمياء، والمنطق، والتفسير، والكلام، والبلاغة، وما شابه ذلك. وكان الغرض من وراء ذلك هو تطوير المهارات المستخدمة في نطاق النظام الاجتماعي، بما في ذلك التعليم الابتدائي والمحاكم والمستشفيات والمعاملات التجارية،... إلخ. وكانت مهارات معينة، كمهارات الكتابة والسكرتارية، تُسْتَخْدَم في البلاط على مستوى السلطة التنفيذية، بيد أن تلك المهارات كانت خاليةً من المضمون السياسي - الأيديولوجي، وظلت مستندةً بالكامل إلى شبكة التعليم القائمة، وكانت مدنيةً وتسيطر عليها الشريعة في الأغلب. باختصار، كان التعليم، مثل الشريعة، مستقلًا بصورةٍ دالةٍ عن الإرادة التنفيذية التي لم يكن لها سيطرة على مضمونه أو تكوينه الديني - الأخلاقي. وهذا القول يعني بصورةٍ مختصرة، لكنها مؤكدة، أنه لم تكن لدى السلطة السياسية القدرة على إنتاج ذاتياتٍ تتعرّف ذاتها في تلك السلطة. (غالبًا ما كان المماليك - الجنود الذين سبق أن ذكرناهم[58] قد «تعلّموا» على يد النخبة الحاكمة والمحاربين، وكان تعليمهم مهمًّا بالنسبة إلى كل من الحكم والحرب؛ وعاشوا في انفصالٍ نسبي عن الشعب ونظامه المدني).

بيد أن الحكم الإسلامي كان منتجًا لذواتٍ قائمةٍ على الشريعة بصورةٍ نموذجية. وإذا ما كانت الشريعة تمثّل تعبيرًا عن سيادة الله على الأرض، فقد كانت بامتياز السياق الذي صيغت فيه هذه الذوات، ولذلك كانت ذات الشريعة مختلفةً جذريًا عن الذات التي أنتجتها الدولة الحديثة. وبإعادة صياغة بعض عبارات فوكو، يمكن القول إن ذات الشريعة هي التي كانت محل العناية بالذات، بينما نُحِّيَت معرفة الذات إلى مرتبةٍ ثانيةٍ بعيدة. ودعونا

(57) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 135-152.

عن هذا التعليم وعن التعليم الإسلامي قبل الحديث بصفة عامة، انظر: A. L. Tibawi, «Origin and Character of Al-Madrasa,» *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*, vol. 25, no. 2 (1962); George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), and Berkey, *The Transmission of Knowledge*.

(58) انظر الجزء الثاني من الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

نلتفت الآن إلى هذه القضية، مع أن علينا ـ قبل أن نتابع، وكي نقلل من عدم قدرتنا كباحثين معاصرين على دراسة ثقافاتٍ بعيدة مكانيًا وزمانيًا ـ أن نتناول باختصار قضية منهجيةً لها علاقة بما تعنيه دراسة التصور الإسلامي للعناية بالذات.

إن سؤال «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين» مركزيٌ في الفلسفة الأخلاقية الحديثة[59]، وهو سؤال يفترض حالةً معينةً للأشياء يحتل فيها الوعي بالأخلاقي، كمقولة مميّزة وفارقة وأساس، مكانةً مركزيةً ولا يعد فيها الاعتبار الأخلاقي أمرًا مسلمًا به. فسؤال «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين» غير مسبوق، ومتفرد بالطريقة التي يُطرح بها، وبالطريقة التي يُسْنَد بها إلى مجموعة معينة من الافتراضات التي تفرض قيودًا على الإجابات المقبولة عن هذا السؤال، وبالطريقة التي يقوم بها ـ هو وهذه الافتراضات ـ على كل من النسب والتشكيل المجتمعي. وهو يعكس ورطةً جوهرية في الحداثة والشرط الحداثي؛ فهو سؤال لم يسأله التراث الإسلامي السائد في أي من أشكاله قبل الحداثية، أو على الأقل، لم يسأله بالطريقة التي طرحه بها الخطابُ الحديث. وعلى حدّ علمي، لم تطرحه كذلك أي ثقافةٍ قبل حديثة[60]، فهو سؤال حديثٌ في قوته وصوغه وأصوله المفهومية، وناتج عن الشرط الحداثي ويفترضه[61].

(59) H. A. Prichard, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?,» *Mind,* vol. 21, no. 81 (1912); Tara Smith, *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000); John Hospers, «Why Be Moral?,» in: W. Sellars and J. Hospers, eds., *Readings in Ethical Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), and Ayn Rand: «Causality Versus Duty,» in: Ayn Rand: *Philosophy, Who Needs it,* Introduction by Leonard Peikoff (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1982), pp. 114-122, and «The Objectivist Ethics,» in: Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism,* With Additional Articles by Nathaniel Branden, Signet Book; P2602 (New York: New American Library, 1964), pp. 13-35.

(60) كان للأسئلة التي طرحها فلاسفة العصر قبل الحديث هدفٌ مختلف. انظر، على سبيل المثال: Scott MacDonald, «Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy,» *Philosophical Review,* vol. 100, no. 1 (January 1991).

(61) Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 87.

يعمم لارمور السؤال ودوافعه بصورةٍ مفرطة، زاعمًا أنَّ التعبير المنهجي الأول عنه كان في كتاب الجمهورية لأفلاطون. بيد أن هذا الزعم ينتهك مبدأه المتحكم والراسخ بأن كل تفكير مرتبط بالموقف، =

كان الفهم العام أن الشريعة هي السبيل إلى الحياة الفاضلة، السبيل الذي يُقال إنه يضمن السعادة في الدنيا والآخرة، ومن هنا المعنى الضمني ـ الذي يبقى معنى ضمنيًا ليس غير ـ ومفاده أن الأخلاق، حين تتحد مع القانون، تمتلك غائيةً يكون تحقيقها هو سبب وجودها نفسه. بيد أننا بهذا القول، أي فصل العالمين وتخصيصهما بمفهومين مختلفين ـ وهي طريقتنا الوحيدة للتعبير عن هذا الفصل ـ نكون قد ارتكبنا أول مغالطةٍ في دراسة الشريعة من خارجها. ذلك أن فرض مفردات أجنبية لتحديد الوحدات المفهومية والعضوية وتفريقها سرعان ما يصبح العائق الأول للفهم، كما يصبح أول فعل يُحرَّف من خلاله موضوع دراستنا المعرفية ويُعَرَّف بطرائق غريبة عن موطنه الطبيعي والأصلي. وهذه طريقة أخرى للقول إنه فور اقتحام لغة الباحث ذخيرة خلق التمايزات المفهومية ذات الصلة بها، والمناسبة لها وحدها، يتعرض الموضوع للتغير بصورةٍ جوهرية ما إن تبدأ تلك الدراسة المعرفية، أي في اللحظة المتفردة الأولى لظهورها إلى حيّز الوجود. لكننا بهذا اللعب اللغوي الذي لا مفر منه لا نغير موضوعاتنا فحسب، بل نعيد تشكيلها في الحقيقة.

مَثَّلَ التمايز والفصل بين القانوني والأخلاقي أول خطوةٍ في نشأة مَبْحَث «القانون الإسلامي» العلمي في أوروبا الكولونيالية في القرن التاسع عشر. وكان هذا «القانون» ـ ونحن هنا أمام تسمية خاطئة أخرى[62] ـ قد وصف إلى الآن بأنّه «فشل» في التمييز بين «الأخلاقي» و«القانوني». وبلغ هذا الفشل ـ الذي هو حكمٌ مفهومي معياره نموذج القانون الأوروبي ـ حدّ الإدانة والاتهام بكلٍّ من القصور وانعدام الكفاءة، وهي إدانة قائمة بالتأكيد على الأسس الأيديولوجية التي أرستها الدولة الحديثة. واعتبر الباحثون الذين اخترعوا العلم الذي هو «القانون الإسلامي» ـ والذين تشبّع مقياسهم للثقافة القانونية بفاعلية الدولة التدخّلية وكلّية الوجود ـ أن هذا «القانون» قاصر على نحوٍ

= أي مرتبط بمكان وزمان، وهو مبدأ يطلق عليه بصورةٍ مناسبة «المعرفة السياقية» (4, I). انظر أيضًا الفصل السابع الذي يرى نوعًا ما أنه بينما كانت العلاقة بين العقل والأسباب قضية خلافٍ كبير في أول أربعة قرونٍ للإسلام، فإن سؤال «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟» لم يطرأ على ذهن أي من أطراف ذلك الجدل كما طرحته الحداثة.

(62) لنقد خلط الشريعة بـ«القانون»، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 1-6.

عويص، ذلك أنّه لا يختلط بالأخلاق فحسب، بل يعتمد عليها في التطبيق أيضًا. ففي نظرة هؤلاء القانونية إلى العالم، لا يعني فرض القانون من خلال الأخلاق سوى القليل إن كان يعني أي شيءٍ على الإطلاق. (من الممكن تحليليًا أن نسند انعدام الثقة هذا إلى تاريخ السؤال الفلسفي الحديث «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟»، بيد أن إشكالية هذا الإسناد لا تهمنا هنا)[63].

نجمت هذه الإدانة أيضًا عن الحطّ من قَدْرِ القوة «الأخلاقية» التي اعتُبِرَت جزءًا جوهريًا وأساسيًّا من «القانون» في التراث الإسلامي. وكانت نظرة الباحث الأيديولوجية إلى الدين (إلى الإسلام على الأقل) وراء هذا الحط، إذ اتسمت بالاشمئزاز، خاصةً عندما يختلط الدين كقوةٍ أخلاقية وعقدية بالقانون[64]. بعبارةٍ أخرى، يعوق هذا الحكم الفهم السليم لدور الأخلاق كشكلٍ قانوني ولسلطتها وقوتها. هكذا، طُوِّعَت الأدلة التاريخية لتناسب ما يعنينا، لا لتناسب ما عنى ثقافة كانت تُعَرِّف نفسها نظاميًا وغائيًا ووجوديًا بمصطلحات أخرى. كان هذا الاشمئزاز الراسخ من الديني ـ أو على الأقل من «الإسلامي» في المجتمعات الإسلامية ـ في منزلة تعطيل احتمال أن يُحْسَب حساب قوة الأخلاقي في مجال القانون، والعكس بالعكس. وهكذا، جرى التقليل من أهمية الغائية الإلهية والأخرويات والمكسب الأخلاقي ذي الأساس الاجتماعي والمكانة والشرف والعار وأشياء أخرى من ذلك القبيل، إن لم تكن قد استُبعدت بالكلية لمصلحة تفسيرات أخرى «أكثر مناسبةً» في إطار نظام قيمنا الحديث المفضل إن كان معاكسًا للأخلاق بصورة مميزة. كما أنزل التاريخ إلينا وإلى حاضرنا المعرفي بحسب شروطنا، مع أن أحدًا لا ينكر نظريًا أن أفكارنا التأريخية كان يجب أن تخضع لمبادئ الكتابة التاريخية.

لذلك، فإن اندماج القوة الأخلاقية السلس في عالم الإسلام القانوني يسترعي انتباهنا هنا. وفي حين كانت الإجابة عن السؤال «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟» واضحةً للفقهاء المسلمين بصورةٍ لا تستدعي كثيرًا من

---

(63) تناولت ذلك الموضوع في: Wael Hallaq, «Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a,» *Islamic Law and Society*, vol. 16, nos. 3-4 (November 2009).

(64) يمكن القول إن هذا الخلط أصبح مشكلًا حتى في التعديل الأول للدستور الأميركي، حيث لم يقصد أن يكون الدستور مساندًا لتأسيس الدين أو لتجريم ممارسته.

التفكر، فإن سؤالنا نحن يجب أن يكون: كيف صيغت الذات الأخلاقية؟ تنبع بداهة هذا السؤال من واقع ترعرع فيه القانون على الأخلاق في تكوينها الاجتماعي متعدد الطبقات. وولدت الشريعة، تاريخيًا، من خلفية روحية ودينية عميقة في الشرق الأدنى، واستمرت في التطور بطرائق استوعبت مجتمعاتٍ كان «قانونها» مختلطًا بأخلاقٍ اجتماعية وروحية ومُحاطًا بها. بعبارةٍ أخرى، لم تخترع الشريعة الأخلاق الاجتماعية تاريخيًا، بل جندتها لخدمتها ونظمتها مستفيدةً من سلطتها وقوتها لدعم مبادئها وممارساتها وأبنيتها ومؤسساتها الأخلاقية الخاصة. وبهذا البناء على الأساس الاجتماعي للأخلاق، ومن خلال توجيه قوة الأخلاق الاجتماعية وتحديد منهجيتها، أفرزت الشريعة نظام القيم الأخلاقي الخاص بها، وهو نظام «قانوني»، لكنه ذا أساس اجتماعي. ومن هنا الأهمية الجوهرية التي للسؤال: كيف قام هذا النظام بعمله، وكيف صيغت الذات الأخلاقية، وهي الوحدة المميّزة للأمة والحياة المجتمعية؟

من الواضح أن دمجَ الشريعةِ بالقوة الاجتماعية الأخلاقية يمكن دراسته من أكثر من منظور: فقد يتناول مؤرّخ القانون وأنثروبولوجي القانون، على سبيل المثال، المحكمة وعملها من منظور دراسة العلاقة الجدلية بين الأخلاق والقانون في إعادة الإنتاج القانونية للنظام الاجتماعي. وقد يركّز هذان الباحثان على المحكمة كساحة مزاعم أخلاقية[65]، حيث تتحول القواعد القانونية الرسمية إلى ممارسةٍ تطبيقية تعدلها الأطراف ذات الصلة وتشكّلها وتعيد تشكيلها، بما في ذلك المتنازعين وشهودهم وشهود المحكمة وخبرائها والجمهور الحاضر في الجلسات (أي ممثلي المجتمع) والقاضي نفسه، إضافةً إلى آخرين[66]. وبذلك، يكون التركيز على عمل المحكمة في إطار

(65) يعتبر كتاب بيرس *Morality Tales* مثالًا ممتازًا لهذا النوع من المشاريع. انظر: Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003).

(66) يجد القارىء عرضًا عامًا عن هؤلاء الموظفين وجمهور المحكمة، في: E. Tyan, «Judicial Organization,» in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, with a Foreword by Robert H. Jackson (Washington: Middle East Institute, 1955).

وعن تطورهم التاريخي، في: Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law; 1 (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2005).

وعن دورهم الأخلاقي، انظر: Peirce, *Morality Tales*.

المجتمـع الأخلاقي وكيف يؤثـر كل منهما في الآخر ويشـكّله. لكن هناك منظورًا آخر، هو محور اهتمامنا هنا، يدرس إنتاج الذات الأخلاقية من منظورٍ تخطيطي له مزية تفسـير إنتاج تلك الذات قبل الوصول إلى المحكمة أو قبل التعامل مع «القانون» في أي من اهتماماته الدنيوية. وبعبارة أخرى، فإن الحدود التـي عملت المحكمة في إطارها قد أفقرت هذه الأخيرة وأفقدتها الدعامات الأسـاس التي صاغت الذات الأخلاقية الشرعية بوسائل سبقت ذلك التعامل مكانيًـا وزمانيًا. إذ افتُرِضَ أن الذات الأخلاقية كانت قد صيغت أصلًا كذاتٍ أخلاقية في إطار «القانون» لحظة الحدث القضائي، أي لحظة سَلَّم «القانون» ـ كمـا كان يفعل دائمًا ـ بوجود القوة الأخلاقيـة. وإذا ما كانت الأخلاق قد وضعت نفسـها دونما تمييز في إطار الموطن الطبيعي «للقانون»، فذلك لأن ذات هذا «القانون»، في أشـكالها الفردية والجماعية، قد افتُرِضَ بصورةٍ غير مشـروطة أن تكون فاعلًا أخلاقيًا[67]. وإلا لما كان لأوامر الشريعة الكلية أن تحمل معنى في سياقات العلاقات الاجتماعية، وكانت لتصبح مجرّد اختلاقٍ صنعته مخيلة الفقيه.

يفترض طرحنا التخطيطي هذا تفاعلًا نظريًا وعمليًا بين القواعد القانونية والذات المسلمة الفردية بوصفها عضوًا في المجتمع. ونحن نسلّم بأن الشريعة كمـا تجلت عن طريق القواعـد القانونية (في أحكامهـا الموضوعية كما في أحكامها الإجرائية وأحكام المحاكمة العادلة) اكتسـبت أعلى أشكال الشرعية فـي المجتمعات الإسـلامية، بحيث اعتبرت مثالًا لما يجـب أن يكون عليه القانـون ولما هو عليه بالفعـل[68]، فكانت بذلك البناء والنموذج السـياقيين الشرعيين تمامًا اللذين عمل فيهما «المجتمع المُنَظَّم جيّدًا» وعاش[69]، وبحيث

---

(67) على سبيل المثال، كما يعبر عن ذلك الفقهاء في سياق الشهود والبيّنات. انظر: رهان الدين محمود بن أحمد المرغيناني، المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله، اعتنى بإخراجه وتقديمه نعيم أشرف نور أحمد، 25 ج (إسلام آباد: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ؛ جوهانسبرغ: المجلس العلمي، 2004)، ج 7، ص 280.

(68) Galal H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Studies in Middle Eastern History; 4 (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979).

(69) انظر في هذا السياق الاقتباس من جون رولز في الفصل الثالث، الهامش رقم 170.

باتت الممارسات الصائبة والخاطئة هي تلك التي تمثل لتعاليمها. وتشهد بشدة على هذا التفاعل، الذي هو جدلية اجتماعية ـ قانونية من الطراز الأول، الطريقةُ التي أتناول بها سؤال صَوْغ الذات الأخلاقية. وتدعم تركيزي على ما يطلق عليه الجوانب العبادية الشعائرية من القانون الافتراضات التاريخية حول وجود هذه الجدلية، حيث لم يدّعِ أحدٌ، بحسب علمي، أن هذه الجوانب في الشريعة عانت أي انقطاعٍ عن الممارسة والواقع الاجتماعي. وحتى عندما أكد الاستشراق المرتاب (بصورةٍ خاطئة) على وجود انفصال بين «القانون الموضوعي» للشريعة من جهة والممارسات الاجتماعية والسياسية من جهةٍ أخرى[70]، لم يتشكك البتّة في الأهمية الروحية والدينية (ويمكن أن نضيف العملية) لـ«العبادات» بالنسبة إلى المسلمين.

كما افتُرض أيضًا أنّه بقدر ما دعمت الأخلاق الاجتماعية والدينية الشريعة، فإن الأفكار الفقهية المتعددة دعمت بعضها بعضًا بطرائق أخلاقية. وشكّلت الأخلاق التي صيغت في فرع من «القانون» سندًا أخلاقيًا لتعزيز فرعٍ آخر من هذا «القانون» وتطبيقه تطبيقًا عمليًا. ولكن بسبب أن هذين الفرعين انعكسا في الخطاب الفقهي وأُحْكِمَا فيه، لم يكن تنظيمهما عشوائيًا أو تبادليًا بأي شكل، بل كان بناؤهما دقيقًا بحيث يُحْدِثان أثرًا معينًا. وبذلك يسبغ التنظيم والشكل قدرًا كبيرًا من المعنى على التعبير الفقهي كموضوع ومحتوى. ويفسّر ترتيب المفاهيم القانونية المحكم هذا أحسن تفسير ما يتّسم به الموضوع القانوني من فاعلية منهجية، وهو ترتيب لم يحظ إلى الآن باهتمامنا العلمي، ناهيك بتحليلنا.

يجب الربط بين تجاهل أهمية هذا الترتيب المفهومي المدروس لموضوع البحث وتمييز آخر صنعته هذه الفروع الحديثة التي أسست حقل «القانون الإسلامي»[71]. لأكثر من قرن، كانت الدراسات الحديثة تنظر إلى مجال الشريعة القانوني باعتباره يشتمل على جزئين رئيسين لكنهما متميزان.

---

(70) عن تلك المزاعم، انظر: Wael Hallaq, «Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice,» *Islamic Law and Society*, vol. 2, no. 2 (1995), pp. 109-112.

(71) للمزيد عن هذا التكوين، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 1-6.

الأول، يرتبط بـ«العبادات»، والثاني يرتبط بما يطلق عليه اسم القانون الصرف (prelaw proper). وقد نُظِرَ إلى القانون الإسلامي الصرف بيقين وبصورة متكرّرة على أنه ذاك الجزء من الشريعة الذي يتناول مجالات القانون المتوافقة عمومًا مع ما يطلق عليه اسم «القانون» في التصور الغربي. وقد أُطْلِقَ على مجالات «القانون الصرف» هذه اسم المعاملات[72]، إشارةً إلى تلك المجالات المتصلة بالعلاقات القانونية بين الأفراد، كقوانين الأسرة والقانون التجاري والقانون الجنائي. كما أشارت العبادات، من جهة أخرى، إلى تلك القوانين التي قيل إنها تنظم علاقة الإنسان بالله، ومن الواضح أنها مجموعة من الممارسات الدينية. لذلك استبعِد مجال العبادات هذا بصفةٍ عامة[73] من الدراسة حتى بداية القرن الواحد والعشرين، حين ظهرت أخيرًا مجموعة كتاباتٍ تتناول الوضوء والطهارة[74]. لكن هذه التطورات لا ينبغي أن تنسب إلى ضروب التشذيب في المعرفة الاستشراقية السائدة، حيث تمثل هذه الكتابات بوضوح منتوجًا ثانويًا لتطوراتٍ في دراسات الكتاب المقدّس وفي الأنثروبولوجيا بصفةٍ خاصة[75]. غير أن أيًا من هذه الكتب الجديرة بالتقدير لا يتناول «العبادات» بوصفها جزءًا أساسًا من «القانون»، بمعنى رؤية هذه الممارسات الشعائرية باعتبارها تمثل شبكةً من العلاقات وثيقة الصلة بالأجزاء «القانونية على وجه الدقة». بعبارةٍ أخرى، لم يتناول أي منها «العبادات» باعتبارها أساسيةً في ما هو «قانوني على وجه الدقة». وما أراه هنا

(72) إذا كان صحيحًا أن التمييز بين العبادات والمعاملات هو من التمييزات ما قبل الحديثة، يصبح من البداهي أن تكون بنيته، وبالتالي وظائفه، قد خدمت نظامًا ما قبل حديث. والزعم بأن هذا التمييز ـ أو تمييزات شبيهة أخرى كثيرة ـ يحقق الوظائف نفسها في القانون والنظام القانوني الحديثين، هو بمنزلة التورط في خطاب اعتذاري (Apologetic) وأشكال كلاسيكية من المفارقات الزمنية أو التاريخية (Anachronism). لمثال عن هذا الخلط، انظر: الهامش رقم 9 في مقدمة هذا الكتاب، وMohammad Fadel, «A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 131, no. 1 (2011).

(73) باستثناء أمور مثل الزكاة التي امتدت إلى عالم الأمور غير التعبدية.

(74) انظر، على سبيل المثال: Marion Holmes Katz, *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*, SUNY Series in Medieval Middle East History (Albany: State University of New York Press, 2002).

(75) المصدر نفسه، ص 13 - 18.

هو أنَّ هذا التفريق بين «الشعائري» و«القانوني» كان ولا يزال متوجًا لتجاهل قوة القانون الأخلاقية والفشل في تقدير كل من المضامين القانونية للعبادات والمضامين الأخلاقية لقواعد المعاملات «القانونية على وجه الدقّة»[76].

كقاعدةٍ عامة، تبدأ المصنفات القانونية في الإسلام ـ بما في ذلك مصنفات الشيعة الإثني عشرية والزيدية ـ بكتب خمســةٍ رئيسة[77]، يمثل كل منها، في

---

(76) غابت نقطةٌ حاسمة في دراسة الشريعة وتاريخها عن عملية الفصل الخطابي والمفهومي هذه. حيث اعتبرت الشريعة بصفةٍ عامة فاشلة بوصفها قانونًا ونظامًا قانونيًا في اللحاق بأي نسخةٍ من القانون الأوروبي. وينظر إليها على أنها تفتقد للتأثير والكفاءة، بل وحتى للقدرة. كما أنها طبقت كثيرًا على جوانب من المجال «الخاص» المتعلق بالأسرة، و«فصلت» نفسها من البداية عن «الدولة والمجتمع». ولا يزال ينظر إلى قانون العقوبات الخاص بها كشيءٍ هزلي، وبأنه «لم يكن لها قط أهمية عملية كبيرة» وكانت في الواقع «ناقصة» بصورةٍ قاطعة، وهذه كلمات واحد من أهم الباحثين في قانون العقوبات في الإسلام، انظر: Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Edited by V. L. Ménage (Oxford: Clarendon Press, 1973), p. 1.

وبينما ابتعد الفكر القانوني الإسلامي الحداثي عن هذه الإدانة الصريحة، فإنه خضع لمقدمات هذا التحول، متبنيًا في أثناء ذلك تمييزًا نوعيًا بين العبادات والمعاملات. وكان الأثر العام لهذا الأمر جهد منسق لفصل الدولة عن الدين والخاص عن العام (أو بالأحرى إعادة صناعة المخطط الخاص بالمجالات الخاصة والعامة). ولم يمكن لهذه النظرة إلى الشريعة أن تظهر إلّا على أساس افتراض غياب تقنيات النفس. بيد أن التقويم الكامل لآثارها يبرر قلب هذا التقويم بصورةٍ أكيدة، جاعلًا تلك التقنيات مجال عمل تلك المعاملات وسندها. فمن دون هذه التقنيات ما كان للفرد والجماعة الأخلاقيين الذين تفترض الشريعة وممارساتها وجودهما المسبق أن يظهرا. وبالفعل، لا يوجد قانون تحت نطاق المعاملات يمكن فهمه بصورةٍ صحيحة (خاصة باعتباره يعمل في إطار سياقٍ اجتماعي) من دون العبادات وتقنيات النفس التي أنتجتها. وهذا يعنى أنه لا يمكن النظر إلى «قانونٍ صرف» على أنه كامل أو باعتباره صرفًا من دون مجال العمل الذي يشكل أساس العبادات. وقد شاركت العبادات في تأسيس المعاملات في كلٍّ من النظرية والتطبيق. ولهذا السبب أطلِق على العبادات بحصافة «أركان الدين»، أي الأسس الأخلاقية التي يفترض نهوض الشريعة عليها. وتظل تلك المزاعم (التي ألخصها في: Wael Hallaq, «Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice,» *Islamic Law and Society*, vol. 2, no. 2 (1995), pp. 109-112.

ثابتةً حتى في الدراسات الحديثة. انظر، على سبيل المثال، وصف كولينز: Daniel Collins, «Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective,» *Stanford Journal of International Law*, vol. 24 (1987–1988), pp. 511-522.

(77) في أحيانٍ قليلة، قد تبدأ بعض كتب الفقه غير السني بفصلٍ عن العلم (فضائل التعلم والعلم) أو عن الاجتهاد والتقليد. انظر على سبيل المثال شرح الأزهار للفقيه الزيدي ابن مفتاح. بيد أن تلك التمهيدات (التي أشير إليها عادة بخطبة الكتاب) لم تعتبر أساسية لموضوع الكتاب الرئيس الذي يظل الفقه بصورةٍ أساسية.

ترتيب صارم، أربعةً من أركان الإسلام الخمسة، وهي الأركان التي يرتكز عليها الإيمان في الدين. يقول حديث نبوي مهم:

بُنِيَ الإسلام على خمس، شهادة أنَّ لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلًا[78].

باستثناء الركن الأول الذي هو أساسًا شهادة دينية إيمانية لا تصاحبها قواعد موضوعية أو إجرائية، تحتل الأركان الأخرى (وهي ممارسات دينية كانت موجودةً قبل الإسلام)[79]، مكانةً متميزة في الأدبيات القانونية، حيث اعتبرت، على مدى التاريخ الإسلامي، أسس الدين والممارسة الدينية التي تخلط المتعالي بالقانوني الأرضي. وأصبحت هذه الأركان مع الطهارة التي هي استهلال للصلاة وشرط لها، «الكتب» الافتتاحية للمصنفات القانونية، حيث شغلت ما مقداره ربع حجم تلك المصنفات إلى ثلثها[80].

تبدو العبادات التي وضعها المؤمنون وأسّسوها كأعمالٍ تعبدية من أجل الوفاء بعهد الله، كأنها تنفصل عن باقي القانون، إذ ترتبط الأعمال بأشياء

(78) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق أيمن أزهري، 12 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 3، ص 42؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة، 19 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 4، ص 4، وكذلك Ahmad Ibn Lulu Ibn Al-Naqib Al-Misri, *Reliance of the Traveller: The Classic Manual of Islamic Sacred Law Umdat Al-Salik* (Evanston: Sunna Books, 1991), p. 278.

(79) S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1966), pp. 73-89, and A. F. L. Beeston, «The Religions of Pre-Islamic Yemen,» in: Joseph Chelhod [et al.], *Le Peuple yéménite et ses racines*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 21. L'Arabie du Sud: Histoire et civilization; 1 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984), p. 264.

(80) بيد أن المالكية يضيفون إلى هذه الأركان الخمسة فصلًا عن الجهاد، وهو ما تتناوله المذاهب الأخرى غالبًا في نهاية مصنفاتها. بالنسبة إلى المالكية، انظر: عثمان بن عمر بن الحاجب، جامع الأمهات، حققه وعلق عليه أبو عبد الرحمٰن الأخضري (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2000)، ص 243 وما بعدها. بصدد ترتيب الموضوع في المصنفات الفقهية الإسلامية وموضع فصل الجهاد فيها، انظر: Wael Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 29-30

دنيوية وأشخاص دنيويين، وتكون النية ومبرر الوجود نيل ملكية أو بيعها أو زواج أو طلاق أو شراكة أو مقاضاة للتعويض،... إلخ. وتنعكس أولوية هذه الفصول «الشعائرية» في الدراسات القانونية بصفةٍ عامة بوضعها في المقدمة، وهو عرف سائد لم ينتهكه أي فقيهٍ على الإطلاق. بيد أن هذا الوضع، لم يكن دالًا على الأهمية الرمزية والأولوية فحسب، بل كانت له وظيفة جعلت مجموعة الشعائر تلك متقدّمةً منطقيًا ووظيفيًا. وهذه الوظيفة غير شعورية ومنهجية ونفسية على نحو عميق، تضع أسس تحقيق الالتزام الطوعي لما يأتي من قانون، أي القانون الذي ينظم الأفراد والممتلكات، إضافةً إلى أشياء أخرى كثيرة. وتبدأ تلك الدراسات القانونية، الجزء الثاني من عروضها، بحسب المذهب والفقيه، إمّا بالموضوعات التعاقدية والمالية (كالبيوع والوكالة والعهد والشراكات والإيجار،... إلخ) أو بقانون الأسرة (الزواج وأشكال الطلاق المختلفة والحضانة والنفقة والإرث،... إلخ). وتتبعها غالبًا أقسام تتناول الاعتداء على النفس والأعضاء التي ينظم بعضها القرآن (الحدود)، وينظم بعضها الآخر مبادئ القصاص أو التعويض المادي. وكثيرًا ما تتناول الأجزاء الأخيرة للمصنفات القانونية التقاضي وقواعد الأدلة والإجراءات. وتشتمل غالبًا على عرضٍ لموضوع الجهاد، على الرغم من أن الجهاد قد يظهر في قسمٍ أسبق في بعض المذاهب أو الكتابات الفقهية. ومن المفيد إعادة التأكيد أنه، بغض النظر عن ترتيب هذه الفصول/ الأجزاء/ «الكتب»، فإن المادة المخصصة لشرح ما يطلق عليه اسم العبادات لها السبق على كل ما عداها.

في هذا الترتيب المتميز، تأتي الصلاة أولًا. وتمثل الصلاة بأوضاعها الجسدية المتتابعة خضوعًا لسلطةٍ أعلى، في حين تمثل بتلاواتها ودعاءاتها واستعاذاتها الحاجة إلى رضا هذه السلطة وغبطتها بأعمال المؤمن وسلوكه. وفي السياق نفسه، يُجبر الصيام المؤمنين على التوحد مع معاناة الآخرين، مولدًا الرحمة تجاه البشر الآخرين والتواضع إزاءهم. كما يمثل الصوم اعترافًا بالنعم التي أسبغها الله ولا يزال يسبغها على البشر وتمكنهم من الاستمتاع بالمتع الدنيوية والمادية. كذلك تولد الزكاة الشعور بالمحتاجين والفقراء وتذكر المؤمنين بأن ملكيتهم للثروة الدنيوية هي ملكية اسمية، حيث يمكن

المالك الحقيقي للثروة استردادها بحسب تقديره. ويُتوَّج هذه التعزيز المتراكم للاعتراف بكرم الله بالحج الشاق جسديًا، حيث يظهر تواضع المؤمن وصبره أمام الله وعباده.

كما ناقشت في موضع آخر(81)، فإن الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أي سياقٍ اجتماعي من دون تبعاتها الأخلاقية، فالشريعة من دون مجتمع أخلاقي (يفترض وجود أفرادٍ مؤسَّسين أخلاقيًا) ليست شريعة. وترجع أصول الأخلاق ـ القانونية والاجتماعية وغيرها ـ بدرجةٍ كبيرة إلى القوة العملية للأركان الخمسة، إذ تؤسّس هذه الأعمال الأدائية الأخلاق التي تفعّل الخضوع الطوعي لسلطة «القانون». ولا يشهد إعطاء الأركان الخمسة هذا الوزن الكبير والأسبقية على أهميتها الدينية الشعائرية فحسب، بل أيضًا على قوتها الأخلاقية المؤسسة. واستبعاد هذه الأركان من الفقه يعني نزع الأسس الأخلاقية للقانون وحرمانه من أشد دوافع الالتزام الشرعي قوةً وإلزامًا. هكذا، لا يفتقر قانون المعاملات المحروم من أصله التعبدي إلى القوة الأخلاقية فحسب، بل يصبح قانونًا غير قابل للتطبيق وغير فعال ولا يمكن فرضه في كثيرٍ من الأحيان. (من الدال أن حكّام الهند البريطانيين ـ ككورنواليس (Cornwallis) وهاستينغس (Hastings) ـ وجدوا الشريعة شديدة اللين والرأفة في مجال القانون الجنائي ومجالاتٍ أخرى كثيرة)(82).

قبل الاستمرار في هذا العرض، لا بد أن نقول شيئًا عن الشهادتين اللتين لا يجري تناولهما في المصنفات القانونية. فبقدر ما ترتبط الشريعة مفهوميًا بعلاقةٍ وثيقة باللغوي والمنطقي والميتافيزيقي والعقائدي، ترجع الشهادتان إلى مجموعة عقائد كان العلم (المعرفة النظرية) محلّها وليس العمل (الممارسة والأعمال الدينية). وهذا الأساس النظري الذي يحدد حدود الشهادتين يفسّر استبعادهما من كتب الفقه. لكن هذا الاستبعاد شكلي إذا أردنا الدقة، حيث يرتبط بمنطقٍ معين في ترتيب الموضوعات وتحديد خطوط الفصل بين مجالات الخطاب المتعددة إنما المتشابكة.

---

(81) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 159-196.

(82) المصدر نفسه، ص 377 - 378.

تدلل الشـــهادتان باعتبارهما مركبًا مفهوميًا على وجود نظام أعلى، كلي القـــدرة والعلم، خالـــد، لا ينام، ويعرف تفاصيل الحـــوادث الدنيوية ويحفظ الكتاب، غير أنه رحمنٌ رحيم، ودود وغفور بلا حدود[83]، هو كل شـــيء في تناقض الأشـــياء، ولا يمكن لأيٍّ من صفاته أن يُقَاس على صفات عباده[84]. ذلـــك أن رحمته ومودتـــه وعقابه وغضبه هي صفات لا تتشـــابه مع الصفات البشـــرية إلا فـــي اللفظ، لأنها الطريقـــة الوحيدة التي يمكن بها للبشـــر فهمه والتقرب إليه وعبادته وحبه. فمهما نســـبنا إليه من صفات الرحمة أو العقاب، فهي ليست كأي صفاتٍ نعرفها. وشهادة أن «لا إله إلا الله» هي راية الاستسلام إلـــى هذا النظام الأعلى، وكل ما يمثله. وعندما نســـعى إلى التقرّب منه، فإننا نســـعى وراء تلك الصفات التـــي نبغيها ونتجنب تلك التـــي لا نريدها. ليس الخوف مـــن العقاب ما يدفعنا وحـــده إلى عمل الخير، بـــل الرغبة في حبه ورحمته وكرمه وسلامه والراحة الأبدية والانشداد إلى تلك الأشياء كلها[85]. وهو ليـــس كيانًا أحادي البعد مـــن الرهبة والخوف، أو الديّـــان الذي يرقب الأعمال الشـــريرة وينتظر أدنى هفوة أو ســـوء فعل ليجد فيه فرصةً للعقاب. وعلى العكس، فهو غفورٌ، وهو، قبل كل شـــيءٍ، الرحمن الرحيم، الاســـمان اللذان يُعْرَف بهما، والصفتان اللتان تشيران له في كل حديثٍ إسلاميٍّ دنيوي.

يَمكن تشبيه العقاب الإلهي بالإكراه الذي تمارسه الدولة الحديثة، بيد أن هذا القياس غير تام على أحسن تقدير. ذلك أن الله، بالنسبة إلى من يستحقون العقاب، جبارٌ وشديد العقاب بدرجةٍ وصورةٍ لا يمكن للعقل البشري تخيلهما. أما بالنسبة إلى صغار الآثمين والأكبر من ذلك قليلًا، فهو غفورٌ رحيم. والتوبة تنفع. فهي لا تغفر كثيرًا من الذنوب فحسب، بل يُثَاب العمل الصالح ويكون له تأثيرٌ مقابل للســـوء في الحساب النهائي[86]، وهكذا يكون الثواب مضاعفًا.

---

(83) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مختصر إحياء علوم الدين، المسمى لباب الإحياء، تحقيق محمود بيروتي (دمشق: دار البيروتي، 2007)، ص 36 - 362.

(84) المصدر نفسه، ص 43.

(85) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، 5 ج (طرابلس: دار الوعي، 2004)، ج 3، ص 57.

(86) القرآن الكريم: «سورة النساء،» الآية 110؛ «سورة سبأ،» سورة 37؛ «سورة غافر،» الآية 40؛ «سورة الكهف،» الآية 30؛ «سورة العنكبوت،» الآية 7، و«سورة الزمر،» الآية 35.

فالعمــل الصالح وفعل الخير يزيدان من أجر المــرء، ويكتبان بدقةٍ في كتابه الســماوي، ذلك أن لكل امرءٍ كتاب. وهذا يعني أن مجمل أعماله توضع في الميزان ولا تخضع لحكم الله فرادى. وهذا الحساب للدوافع يتيح قدرًا كبيرًا من التســامح في التعامل مع قضايا الحياة ومغريات الدنيا، وفي الانخراط مع العالم وشــؤونه. وما يهم هو الحســاب النهائي لمجموع أعمال المرء، وهو حســابٌ يعتبر جزءًا من التصور الديني للعدل الإلهي وجوهريًا فيه[87]، ويعني هذا أن عمل الصالحات هو، بالتعريــف، «قربى» من الله في الدنيا والآخرة، وأن يكون المرء محبوبًا ومستحقًا لرحمته وكرمه. وشهادة أن «لا إله إلا الله»، بوعدهــا ووعيدها، تلخص في النهاية مجمل هــذه العلاقات مع الخالق، من دون أن تحجبها.

يعمل الجزء الثاني من الشهادة ـ أن «محمدًا رسول الله» ـ على ضبط وتعزيز الرابطــة بين فاعلية القــوى الإلهية، وتخيل إمكاناتهــا المتحققة، والواقــع العملي للمؤمن. وتمثل «الرســالة» التي هي المدلول الكامن في الدال الذي هو محمد، الرابطــة وطريقة إقامة الصلة المعرفية بين المعلوم والمجهول. وهذه «الرسالة» هي التي تعلن الشريعة، ومن خلال الاعتراف الكامل بهذا الإعلان تلتزم الذات قواعد النظام الذي هو الشريعة. وهكذا، فإن الشهادتين، بشــمولهما افتراضاتٍ كامنة تتعلّق بالنظرية والمعرفة، هما غايــةٌ في حد ذاتهما من منظور الفقه. ولا يتطلب في ما يخصّهما أكثر من الإعلان، شريطة أن يكون بنيَّة كاملة[88]. أما الباقي، فيكون مختبئًا في العالم العقلي والعاطفي للمؤمن.

يقول أحــد الفقهاء إن الطهارة هي «مفتاح الصلاة» التي هي «آكَدُ أركان الإسلام بعد الشهادتين»[89]. وعلى الرغم من أنها ليست ركنًا من أركان الدين، فقــد احتلت كموضوع فقهيٍّ مكانةً متميزة تشــهد عليها حقيقة أنها تحتل في كتب الفقه المســاحة نفســها تقريبًا التي تحتلها الأركان الخمســة (باستثناء

(87) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية 25.

(88) ستتحدث عن النيّة في الوقت المناسب.

(89) منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستقنع (بيروت: دار الجيل، 1997)، ص 15.

الشهادتين)[90]، أي الصلاة والزكاة والصوم والحج. وتختلف كتب الفقه كثيرًا حول الطريقة التفصيلية للوضوء ومواضعه الجسدية[91]. بيد أنه في أي مذهب فقهي، يجب أن تتم الطهارة بحسب ما يصف ذلك المذهب طريقتها. وهي لا تقتصر على جسد المؤمن بل تمتد لتشمل ثيابه والمكان الذي ينوي الصلاة فيه، إضافةً إلى الماء نفسه المستخدم فيها. هناك أيضًا مساحة كبيرةٌ للاختلاف حول ما يمثل الطهارة والنجاسة، ومستقر النجاسة الأساس وكيف يمكن إزالتها[92]. والنتيجة النهائية تفاصيل كثيرة يحتاج كلٌ منها إلى انتباهٍ كبير وأداءٍ دقيق من المؤمن. وبقدر ما تشتمل تلك التفاصيل على المدى الكامل لأعمال الطهارة المطلوبة، فإنها تشكل نظامًا متكاملًا من العمل الذي يعد المؤمن لتحقيق فعل الصلاة ويمرّن ذاته الداخلية وجسده بطريقةٍ منهجية. ويكون هذا التمرين الذي يتكرّر في كامل الحياة بعد البلوغ، مشبعًا بما هو روحاني ونفسي، إذا ما نظرنا إليه من حيث غايته النهائية.

على أي حال، فإن الشرط الأهم لصحة الوضوء ـ كما في أشكال العبادة كلّها ـ هو النيّة ذات الأهمية البالغة[93]. ويجب أن يكون للمتعبد نيّة الطهارة عندما يشرع في غسل الوجه، وهو الخطوة الأولى في أداء الطهارة. والنيّة محلّها القلب، أداة التفكير العقلي ومستقرّ العقل. وقد يرافق ذلك نطق لفظي وقد لا يرافقه، على الرغم من أنّ بعض الفقهاء جعل النطق شرطًا[94]. والنية التي تعمل على مستوى نفسي عميق، هي حالةٌ داخلية يعطي وجودها لكل

(90) على سبيل المثال، يحتل فصل الطهارة خمس الجزء المخصص للأركان في: بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة: شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، تحقيق خالد محمد محرم (بيروت: المكتبة العصرية، 1995)، وإبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، تحقيق وهبي الألباني، 2 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989).

(91) الحلبي، ج 1، ص 11 - 12؛ ابن الحاجب، ص 44 - 51، وأبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الميزان الكبرى الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية، ضبطه وصححه وخرج آياته عبد الوارث محمد علي، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 147 - 156.

(92) الماوردي، ج 1، ص 57، و Ibn Al-Naqib Al-Misri, pp. 95-97.

(93) وهو ما تصرّ عليه الغالبية العظمى من الفقهاء. انظر: الماوردي، ج 1، ص 87 - 92.

(94) الشعراني، ج 1، ص 148 - 149.

عمل من أعمال العبادة هويته، ويفصله عن الأعمال المماثلة التي لا تنتمي إلى فئة العبادة؛ مثل غسل الوجه أو التصدق بالمال. ذلك أنَّ التصدق قد يكون زكاةً (وهو يتطلب النيّة أيضًا)، أو مجرد دفع مقابل شيءٍ جرى شراؤه، بينما قد يكون غسل الوجه عملًا من أعمال الطهارة أو عملًا دنيويًا يهدف إلى الانتعاش، وتمثّل النيّة وعيًا بالعمل الفردي وثقةً في كونه تحقيقًا لغرض معين مصنفٍ بالكامل كعملٍ تعبّدي. أما الأعمال التي لا يمكن حسبانها أعمالًا أخرى بالخطأ فلا تتطلب النية[95].

هكذا، يعتبر توافر النيّة في الأعمال العبادية المتكررة ضمانًا لعدم القيام بالفعل كأداءٍ جسدي آلي يفتقر إلى المحتوى، بل كفعل يُغرس في العقل والروح وفي الملكات العقلية والشعورية لدى كل أداءٍ، كأنه يُؤدّى كل مرة لأول مرّة. ولقد ثمّن الفقهاء بشدة أهمية النيّة وما لتجديدها من أثر في كل أداء عبادي، فكانت بالفعل «أظهر من أن تحتاج إلى ذكرها»، إذ إن «القربات كلها مبناها على النيّات»، وهو ما يعني القول بطريقةٍ أخرى إنه «لا يكون الفعل عبادة إلا بالنيّة والقصد»[96]. و«النيّة روح العمل ولبّه وقوامه، وهو تابع لها يصحّ بصحّتها ويفسد بفسادها»[97]. بيد أن عقد نيّة الصلاة، يفترض ميلًا شعوريًا من جانب المرء. وتكون محاولة تحقيق التزام ديني بلا معنى إذا كره الأداءَ من يؤديه، أي إذا كانت النيّة محاصرةً في شبكةٍ شعورية من التردد أو البغض. وبقدر ما تجب محبة الله يجب أن تُحب الأعمال المقصود بها، فالنيّة تفترض الحب. يقول حديث مشهور «أفضل الناس من عشق العبادة فعانقها

(95) Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*, Studies in Islamic Law and Society; v. 25 (Leiden; Boston: Brill, 2006), pp. 32-33 and 49-50, and Brinkley Messick, «Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts,» *Islamic Law and Society*, vol. 8, no. 2 (2001).

(96) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد الحميد، 4 ج (بيروت: المطبعة العصرية، 1987)، ج 3، ص 122.

(97) المصدر نفسه، ج 3، ص 123 وج 4، ص 199. وبصورةٍ مماثلة، انظر: أبو عبد الله محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، 4 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977)، ج 1، ص 31. ولأحاديث متعددة عن النية في هذا السياق، انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، 20 ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2007)، ج 1، ص 41-47.

وأحبها بقلبه، وباشـــرها بجســـده، وتفرغ لها، فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عسر أم على يسر»[98].

النيّة، باعتبارها عنصرًا في الصلاة وشـــرطًا لصحّتها، مطلوبةٌ لتأكيد وعي المرء بوجوب العمـــل ولإعلان الصلاة التي ينـــوي أن يؤديها من الصلوات الخمس. وثمة عنصرٌ أساس آخر، هو تكبيرة الإحرام التي تشتمل على الإعلان «اللـــه أكبر»، والتي تســـعى لتذكير المصلي بعظمة هذه العبادة وســـمو وعلو مكانة من يقصَد بها. ومن المندوب أن يقرأ المصلي دعاء الاســـتفتاح، حيث يعلن عقيدتـــه التوحيدية وولاءه للإله الواحد الأحـــد. وقد يتبع ذلك التعوّذ، وهو الاستجارة بالله من الشـــيطان الرجيم الذي يمثل كل الشهوات لفعل ما هو غير أخلاقي. وهنا، وبعد كل ركوع وســـجود، تُقـــرَأ الفاتحة كاملةً، وتتبع بالتأميـــن المهيب «آمين». ويســـتحب قبل الركوع أن يقرأ المؤمن ســـورةً من القرآن حتـــى وإن كانت قصيرة. ثـــم يتطلب الركوع النزول بالجســـد بالقدر المطلوب لوضع اليد على الركبة، ويتبع ذلك طمأنينة ثم تسبيح. وعند الوقوف يجب أن يكون وضع الجســـم قائمًا تمامًا حتى يتميز من الركوع. وإذا تحقق الوضع القائم، فهو بغرض إظهار هوية فعل الســـجود، ولإبرازه كلغةٍ جسدية تمثل الطاعة والخضوع والتواضع. فكلما زادت استقامة الجسم زادت عملية الركوع وضوحًا وزاد التواضع برهانه وإطلاقه.

يتطلب السجود ملامســـة الجبهة للأرض، والطمأنينة في هذا الوضع لبرهة (أيضًا لتأكيد هوية الفعل كفعل خضوع). ولكي يكون السجود صحيحًا، يجب أن تكون الرأس في مســـتوى أقل انخفاضًا من أســـفل الظهر، وهو وضع يسعي إلى زيادة التواضع. وبصورةٍ مجازية، يمنع هذا الوضع إمكان اللقاء بين عيني المصلى ومن يســـجد له. وأي عائق مادي يحول دون الســـجود الكامل (كما في حالات الحمل أو ألم الظهر) يُسْقِط هذا المطلب بقدر عدم استطاعة المرء تأديته[99].

كما ذكرت، فإنَّ الصلاة بســـعيها لإنشاء رابطةٍ وقُربى معينة بين المصلي والله، هي أعظم الأعمال الدينية بعد الشهادتين. لذلك، فإن أي بالغٍ لا يصلي

---

(98) الحر العاملي، ج 1، ص 56.

(99) Ibn Al-Naqib Al-Misri, p. 138.

عامدًا يُتهم بالردة. وتبلغ الصلاة من الجوهرية حدًّ أنها تُمَيَّز على أنّها الشعيرة الوحيدة المصاحبة للمؤمن باســتمرار. ونظرًا إلى واجب تأديتها خمس مرات يوميًــا في كامل حياة المرء بعد البلوغ، فــإن الصلاة تفوق في الأهمية جميع الفروض الأربعة الأخرى: الشهادتان والحج (المطلوب مرة واحدة في العمر) والصوم (أثناء شهر رمضان وبعض فترات التطوّع) والزكاة (مرة في العام)، إذ يجب على كل مســلم بالغ وعاقل أن يصلي، حيث يبدأ البلوغ اصطلاحًا عند بلوغ الحلم لكنه يبدأ فعليًا عند عشر سنوات من باب التدريب المبكر[100].

هناك دلالةٌ في أن وجوب الصلاة يبدأ فعليًا في هذه السن الصغيرة، ذلك أنــه لا يوجد خارج «الأركان» واجبٌ مفروض علــى من لم يبلغ. وما يحدد البلــوغ معياريًا هــو بلوغ الحلــم، وإن كان يجب أن يصاحــب هذه الحالة الفسيولوجية رشدٌ عقلي. فبلوغ الحلم من دون رشدٍ، لا يسمح بحدوث هذا الانتقال. وفــي كل مجالات القانون الأخرى، فإن البلوغ الذي ينشــئ مدى كاملًا من الواجبات والحقوق يتناســب مع الرشد الذي هو حالة عقلية تبرهن علــى قدرة المــرء على التصرف بفطنةٍ ومســؤولية (أو بصلاح) ســعيًا وراء حاجات الحياة ومتطلباتها. أما الشخص الذي بلغ الحلم وظل مفتقدًا التمييز المطلوب لإدارة شؤونه فيكون عرضةً للحجْر، حيث يكلف ولي بالنيابة عنه. هذا الموقف الفقهي المعياري يجري التغاضي عنه بصورةٍ اســتثنائية في حالة الصلاة. ففي سن العاشرة، قد يعاقَب المرء لفشله في أدائها. والمنطق هنا هو أنه عندما يصل المرء مرحلة البلوغ، يتوقع منه أو منها أن يعتادوا أداء الصلاة. وبينمــا لا تتطلب أمور «القانون» الأخرى أي تدريبٍ مســبق ويمكن إنجازها حــال البلوغ، تمثل الصلاة عمليةً مركبةً لأعمــال ظاهريةٍ وباطنيةٍ تحتاج إلى التعلــم مع الوقت. ويتطلب إنتاج ذات «القانــون» الأخلاقية غرس التأثيرات المنهجية التي تولّدها الصلاة في الشخص، كلّ شخص. وكي يدشّن البلوغ/ الرشــد الوجوبَ القانونــي بصفةٍ عامة، لا بد أن تكــون الذات الأخلاقية قد تشكّلت بالفعل قبل قيام تلك الواجبات[101].

---

(100) عن الأمر ذاته في ما يخص الصوم، انظر ما يأتي تباعًا.

(101) لهذا السبب أكدت في بداية هذا الفصل أن الشريعة تسلم بتكوين ذات المكلف الأخلاقية قبل الحدث الفقهي، أي قبل تكشُّف «الشرع» في حقائق الحياة والعيش.

إن الصلاة ـ التي تقتصر على مجالي الجسد والروح ـ لا يمتد غرسها الأخلاق إلى جميع الجوانب الحيوية من عالم المؤمن المادي والاجتماعي والنفسي. ومن هنا تأتي ضرورة فرض «أركان» أخرى، من أكثرها أهمية الزكاة التي تأتي مباشرةً عقب الصلاة حسب ترتيب القرآن. فمن بين كل «فروع» الشريعة، تنفرد الزكاة بطبيعةٍ ثنائية: فهي «عبادة» دينية أساسية من جهة، كما أنها تعمل كمجال قانوني موضوعي، باعتبارها «قانون الضرائب» من جهةٍ أخرى. وبقدر ما تندمج المسؤولية المالية الاجتماعية في الشعائر، تندمج الأخيرة في المسؤولية الأخلاقية عن الصالح الاجتماعي. ومثل الوقف، فإن الزكاة هي إحدى أهم وسائل العدالة الاجتماعية[102].

تحمل الزكاة التي تعني حرفيًا البركة والنماء معنى موسَّعًا، ألا وهو دفع بعضٍ من نماء ملكية المرء بغرض تزكيتها أو تطهيرها. فالزكاة، بمعنى أول، هي المعادل المالي/ المادي للطهارة: وكما يزيل الاغتسال النجاسة، تزيل الزكاة الإصر الأخلاقي الذي يصاحب كَنْز الثروة. بعبارة أخرى، وللتعبير عن قاعدةٍ إسلامية مهمة، قد يكون الثراء إصرًا أخلاقيًا محتملًا يحتاج إلى غفران، ووسيلة هذا الغفران اقتسام تلك الثروة مع ذوي الحاجة. ولا يعتبر اقتسام زيادة الثروة مع المستحقين الذين حددهم القرآن (الفقراء والمساكين وعابري السبيل) وسيلةً للتطهير فحسب، بل يعكس أيضًا، من بين أشياء أخرى، الاعتقاد بأن كلَّ الأشياء في النهاية هي لله، وأن المسلمين هم الأمناء على الثروة الدنيوية والمسؤولين عن كيفية انفاقها. فكَنْز المال يؤدي إلى الإدانة الإلهية والعقاب الأبدي في الآخرة[103].

---

(102) انظر: Amy Singer, *Charity in Islamic Society*, Themes in Islamic History (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 30-65 and 157-165, and Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 32-58 and 69-100.

(103) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 180. تفرض الزكاة على المال (بمعنى كل ما يملكه الإنسان. [المترجم]) الذي يكون (أ) مملوكًا بالكامل، فتخرج بذلك الحيوانات البرية السائمة والأملاك التي ليست في يد المالك (مثل القطيع المغصوب على سبيل المثال). ويشتق من هذا الشرط القدرة على الدفع عندما يحين وقته، حيث إنه يمكن للمال أن يفنى حين يحين وقته في الفترة بين نهاية السنة «المالية» واستحقاق الزكاة. والإمكان شرط في الفقه وفي كل «الأركان»، (ب) أن يكون المال =

إن دفع الزكاة فرضٌ على كلِّ مسـلم، ذكـرًا كان أم أنثى، بما في ذلك الصغار وضعاف العقل بحسـب المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الاثني عشرية[104]. وكما هو الحال في الصلاة، فإن لفرض الزكاة على الصغار تأثيرٌ ثقافـي، حيث يولِّد دافعًا أخلاقيًا في سـن صغيرة، ويؤهل المرء، حال بلوغه سـن الرشـد، للمسـؤولية تجاه محيطه الاجتماعي. وينبع فرض الزكاة على ضعيف العقل من جانبها المالي، وهو المقابل للجانب الشعائري ـ الأخلاقي.

وكمـا هو الحال مع كل العبادات، يجـب أن تصاحب الزكاة النيّة حتى تصح[105]. وترسـم أهمية النيّة الواجبة خطًا سميكًا يفصل بين الأداء الطوعي والإرادي لوجه الله مـن ناحية، والإكراه المصاحب لما يمكن أن نطلق عليه هنا اسم «الضرائب العلمانية» من ناحية أخرى. لكن تمنع النيّة إحساس الفاعل بالفرض الواجب.

يمكـن الزعم بأنّه من الممكن التمييز بين الواجب والفرض، إذ إن هناك بونًا شاسـعًا بين طَلَب ما يمكن المرء التصدق به، ومـا يكون لزامًا عليه أن يتصـدق به، بصرف النظر عن الرغبة أو القـدرة. وبالمقارنة مع معدل فرض

= قابلًا للنماء مثل الماشية والأراضي الزراعية والسلع التجارية. وتعفى الأغراض الخاصة بالاستهلاك الشخصي، مثل الحيوانات المقصود أكلها والملابس الشخصية والأثاث. وعلى جانبٍ آخر، تستحق الزكاة على المعادن الثمينة كالذهب والفضة، حيث إنها تستخدم غالبًا في المشاريع القائمة على الربح، (ج) أن يكون المال زائدًا عن الكفاية (مثل الطعام والمأوى والأثاث، وخلافه)، أو (د) أن يكون المال ناميًا لمدة لا تقل عن سنةٍ قمرية، باستثناء المحاصيل الزراعية والمعادن المستخرجة من باطن الأرض (في هذه الحالات تستحق الزكاة فور الحصاد الذي يمثل «النماء»). وأخيرًا تستحق الزكاة على المال الخالي من العوائق كالدَّين.

(104) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، 5 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 1، ص 308؛ أبو عبد الله محمد الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله سيدي محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق، 6 ج (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج 2، ص 292؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 2، ص 3، والحلبي، ج 1، ص 169. في الخلاف يقرر الكافي الزكاة على أملاك الصغير المنتجة. انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف في الفقه، 2 ج (طهران: مطبعة رنكين، 1957)، ج 1، ص 169.

(105) الطوسي، ج 1، ص 321.

الضرائب في كل المجتمعات الصناعية (دع عنك الطريقة اللاأخلاقية التي تجري بها)، فإن الزكاة تفرض عمومًا بمعدل 2.5 في المئة على زيادة دخل الفرد بعد خصم كلٍّ ما يحتاجه المرء للمعيشة. وهذا الإعفاء المعروف بالنِّصاب يمثل المقدار الذي لا تجب الزكاة في أقلّ منه[106]. والملكية التي يقع مقدارها بين نصابين، أي الملكية التي لم تبلغ النصاب التالي، تُعفى من الزكاة ولا يكون فيها إلا الواجب في النصاب الأول. وعلى سبيل المثال، إذا كان نصاب سلعة خمسة، فإن من يمتلك تسع وحدات من تلك السلعة لا يدفع زكاةً إلا على الخمس الأولى.

تمثل الزكاة، في بعدٍ مهم منها، امتدادًا للصلاة ودعمًا لها في الوقت نفسه، ففي حين تتعلق الصلاة بالنفس والجسد، تتجاوز الزكاة حدود التكوين الفسيولوجي المباشرة، مولدةً مسؤوليةً أخلاقية إزاء المجال الذي يقع أبعد من الذات. فليس الجسد فحسب من يجري إخضاعه، بل أيضًا المجال المادي الذي يقع تحت تحكمه. هكذا، لا يعتبر فرض الضريبة على الثروة مجرد دليل عملي على المسؤولية الاجتماعية (التي تترجم إلى «افعلوا الخير تجاه المحروم والفقير»)، بل أيضًا وسيلةً غير مباشرةٍ لضمان الخضوع الجسدي الكامل.

---

(106) نصاب الماشية ثلاثون والغنم أربعون والذهب عشرون مثقالًا من الفضة و100 درهم وهكذا. يشترط الشافعية والحنابلة أن يمتلك النصاب خلال السنة بكاملها من دون انقطاع. على سبيل المثال، إذا كان لصاحب ماشيةٍ ثلاثون رأسًا نفق منها رأسٌ في الشهر الحادي عشر من سنة الزكاة وولد بعدها بساعاتٍ عجلٌ، لا يكون عليه زكاة في تلك السنة. وبالمبدأ نفسه، فهو يخضع للزكاة على هذا النصاب بعد مرور حول على ولادة العجل، بشرط ألا يقل العدد خلال تلك المدة. تكون زكاة الذهب والفضة ربع العشر بصفةٍ عامة وكذلك في الركاز (المقدسي، ص 132، والحلبي، ج 1، ص 183 - 185). وزكاة المحاصيل الزراعية تساوي العشر إذا سقت السماءُ الأرض، ونصف العشر إذا كان السقي بكلفة ومؤونة، أشُري الماء أم حمل بواسطة عمالةٍ مدفوعة الأجر. وفي المضاربات، يدفع المال كالزكاة على رأس المال، وإن اختلف الفقهاء عن الذي يلزمه دفع زكاة الربح. رأي الشافعية أن تلك مسؤولية المالك، بينما رأى الحنفية أنه ينبغي على العامل الدفع على أساس نصيبه من الربح. وفي المال المشترك، رأى غالبية الفقهاء أن الزكاة لا تستحق على نصاب كلّ المال ولكن على نصاب كلّ شريك (الطوسي، ج 1، ص 314). أما الشافعية فرأوا أن النصاب يجب أن يكون على أساس مجموع المال (النووي، ج 2، ص 27 وما بعدها). (هناك الكثير من التفاصيل والاختلافات حول جوانب الزكاة المتعددة يرجع لها في كتب الفقه) [المترجم].

بينمـــا تهدف الزكاة إلى ترويض البدن باقتطاع تلـــك الثروة المادية التي تتحقق عبرها اللذة الجسدية، فإن الصيام يتعلق ببدن المؤمن نفسه على مستوى آخر من الاقتطـــاع[107]. فالصيام ضريبة على لحم المؤمن وبدنه، على القوت الذي يقيـــم صُلبه. وهذا المعنى لضريبة الجســـد يبرز جليًـــا في حقيقة كون الصيام يؤدّي أدوارًا أخرى مهمة، وبالأخص ككفارةٍ أو وسيلة استغفار، على الرغم من أنه يرتبط عادةً بشهر رمضان.

يعد صيام رمضان فرضًا بالإجماع. ويسقط التكليف بالصوم عن المريض والمرأة الحامل والمرضع وكبار الســـن والمســـافرين ســـفرًا طويلًا أو شاقًا والأفـــراد الذين قد تتعرض حياتهم للخطر إذا اضطـــروا لأداء هذه الفريضة. ويجب الصيام على كل ما عـــدا ذلك. وكي يكون الصوم صحيحًا، يجب أن يكون الإمســـاك شـــاملًا ومتزامنًا، بحيث يشمل الطعام والشـــراب والجماع ومقدماته، وأن يبدأ عند الفجر ويستمر حتى غروب الشمس. والمكلف يجب أن يكون فردًا مســـلمًا بالغًا، بلا عائقٍ من جنونٍ أو نجاســـة، حيث إن كليهما يبطل الصوم. والبلوغ المعتد به في الصوم يبدأ عند سن العاشرة تقريبًا. فكما أســـلفنا، تعتبر البداية المبكرة للصوم ضروريـــة لتدريب الأطفال عليه، حيث إنهم ســـيلتزمون بأدائه على نحوٍ كامل حال بلوغهم الحلم. (وكما هو الحال مـــع الصلاة، يُفتـــرض هنا أنه قد يتـــم التغاضي قبل بلـــوغ الحلم عن بعض التجاوزات)[108]، والحيض والنفاس كنوعين من النجاسات يبطلان الصوم[109]، وكذلك غياب النيّة قبله، فهي ضرورية لصحّته. وخلال شـــهر رمضان أو أي صيام تطوع، يجب أن تعقد نيّة صيام أي يوم في الفترة بين إفطار اليوم السابق عليه وفجر يوم الصيام الجديد. ويجب دوام النيّة حتى نهاية الصيام. والفشل في اســـتمرار النيّة، ولو لبرهةٍ قصيرةٍ، يُبطل الصوم[110]. وكون النيّة تؤدّي هنا دورًا نفسيًا مهمًا بقدر أهميته في الصلاة لا يحتاج إلى مزيد من التعليق.

---

(107) انظر، في سياقٍ مقارن، كتاب بينوم الضخم Caroline Walker: Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, New Historicism: Studies in Cultural Poetics (Berkeley: University of California Press, 1987).

(108) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 86.

(109) الحلبي، ج 1، ص 196، والنووي، ج 2، ص 230 - 231.

(110) النووي، ج 1، ص 214 - 215، و Ibn Al-Naqib Al-Misri, p. 282.

الصيام لا يقتصر على شـــهر رمضان. ففي أوقات أخرى من السنة يكون الصيـــام مندوبًا على أســـاس تطوعي، حيث يكون نظيـــرًا عمليًا ونظريًا لزكاة الفطر. وفي حين يمثّل صيام التطـــوع تضحية إضافيةً تتعلق بالبدن، فإن زكاة الفطر تُكمل هذه التضحية من حيث الولاية على الجسد. وتنشأ بناء على ذلك صلة روحية ومادية بين الفرد الصائم المكلف بضريبة الجسد والمجتمع الذي يعيش فيـــه، حيث إن حرمان المرء نفســـه من الملذات الجســـدية يكون هو تحديدًا مســـاهمته في الملذات الجســـدية للآخرين. فالطعـــام الذي لا يقربه يقتات به من يحتاج إليه.

بنـــاءً على ذلك، يرتبط الصوم، كالزكاة، ارتباطًـــا وثيقًا بأبواب الفقه التي تنظـــم جوانب اجتماعيـــة واقتصادية متعددة. فكما تمثل الـــزكاة مبدأ التَصَدُّق الذي يساعد على ديمومة المشاريع الخيرية (كالوقف ذي الأهمية الشديدة في هذا الســـياق)[111]، يعبر الصوم عن الالتـــزام الاجتماعي بقدر كونه تحكمًا في الشـــهوات الجنسية. وبقدر ما يسعى الزواج الذي يحض عليه الشرع كثيرًا إلى الحد من الزنا[112]، يوفر الإمســـاك عن الجنس مادة التدريب النفســـي للروح والجسد على الامتناع عن فعل الزنا القبيح والمُجَرَّم شرعًا. لذلك، يمثل الصيام سنام الأمر، لأنه كشعيرةٍ اجتماعية شديدة الفاعلية، يوفر، نفسيًا وبصورةٍ قوية، أساس المجالات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، بل ويشكّلها أيضًا.

للصوم أغراض عدة، تهدف جميعُها إلى تدريب النفس على اكتســـاب الرحمة والانضباط والشـــكر للخالق والمخلوق، والتـــزوّد من هذه الأمور. فالإحســـاس بالجوع والعطش خلال الصوم يكبح النفس ويروّض الجســـد على التحكم في الرغبات الجسدية والعقلية. كما أنه يعلّم الرحمة بالضعفاء الذين يمثل الجوع جزءًا أساسيًا من حياتهم. لذلك، فإن الزكاة تسعى لإتمام الصوم، إذ إن منطق الزكاة لا يتكشّـــف ويفهم إلّا من خلال الصوم. كما أن الخبـــرة الفعلية بالجوع والعطش تمثل تذكيرًا قويًا بنعم الله علينا، وبالوجود

---

(111) انظر: Sabra, pp. 32-58 and 69-100; Singer, pp. 30-65 and 157-165, and Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present* (Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000).

(112) Hallaq, *Sharī'a*, pp. 271-272.

الســخي الذي خلقه لنا. فهي إذًا وسيلة لشــكر الرب المُنْعِم. هكذا، يصبح الصيام علّة أخرى للزكاة، ولكن ليس بالنســبة إلى الفقراء، بل بالنســبة إلى العالم المادي المحيط بنا والفطرة نفســها التي طبعتنــا على ما نحن عليه. فالامتناع عن الجنس وملذاته يعلّمنا لا التحكم في النفس فحسب، بل أيضًا تقدير هذه الفطرة حقّ قدرها.

إذا عَرَضَ على الصيام ســهوًا عملٌ يفسده كالخطأ والنسيان، وجب على المؤمن قضاء الأيام التي بطل فيها كاملةً، حتى لو فسد قبل نهاية وقته بقليل. أما تعمّد الأكل والشــرب والجماع فهو يفسده ويوجب الكفارة، علاوةً على القضاء. والكفارة تتحقق بعتق رقبةٍ مســلمةٍ صحيحة البدن، أو صيام شهرين متتابعين إذا تعذر العتق، أو إطعام ســتين مسكينًا لمن تعذر عليه هذا الصيام. أما النســاء اللواتي يجامعن أزواجهن أثناءه، فيجب عليهن القضاء ولا تجب عليهن كفارة[113].

أخيرًا، فإن آخر العبادات التي تساهم في إخضاع كلٍّ من الجسد والروح هــي الحج. وباعتبار الحج «ركنًا»[114]، فهو مفروضٌ على كلّ مؤمنٍ مرة في العمــر على الأقل، والفحوى هنا هي أن أي شــخص ينكــره يمكن اعتباره مرتدًا. وكما هو الحال مع «الأركان» الأخرى، فإن عقوبة الفشل في أدائه هي أقل نظــرًا إلى كون المرء يهجــر مجتمعَ المؤمنين وكذلك نظــرًا إلى كونه ضروريًا لضمان الخضوع التام للعبادات الخمس. وقد يفسّر هذا أن الفقهاء، بحسب علمي، لم يناقشوا المواقف التي يؤدي فيها المؤمن كلَّ الأركان عدا واحد. وبعبارةٍ أخرى، لم يكن إنكار ركن واحد علامةً سياســية على الهوية الدينية أو علامةَ رفض أيديولوجي للدين. بخلاف ذلك، اعتُبر الرفض الواعي لـ«ركن» واحد ـ ولو على مســتوى الافتراضات الجوهرية المؤسِّسة ـ فشلًا

---

(113) Ibn Al-Naqib Al-Misri, p. 286.

(تعتمد كفارة تعمد الفطر في شهر رمضان عند كثير من الفقهاء على طريقة الفطر. فالجماع له أحكامه وسبل الفطر الأخرى لها أحكامها التي قد لا تتجاوز التوبة والقضاء أو الإطعام. يرجع في ذلك إلى كتب الفقه) [المترجم].

(114) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق محمد عدنان درويش، 6 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999-2000)، ج 2، ص 456-457.

في اســتكمال مجموعة الأعمال الدينية التي تكمــل برنامج صَوْغ المكلف الديني والأخلاقــي. ويعني غياب الأداء الذي يقتضيه «ركن» واحد التلاعب بمجموع الآثــار التي يســعى أداء مجموعة الأركان الخمســة إلى تحقيقها مجتمعة. وبهذا المعنى، يمكــن أن نفهم أن إنكار واحدٍ من «الأركان» يمثل ردّة. (يجب التأكيد أن الردة ليســت مجــرّد رفض لله، لأن ذلك، بحد ذاته، مجرّد إعلان جامع يتضمن مشــتقات جمعية وتأسيســية معينة. والمضامين الأخلاقيــة لهذا الإعلان هي صلب الموضوع بالفعل. ولذلك، فإنّ الردة هي أساسًا رفض الأدوات الأخلاقية التي تصوغ الذات الأخلاقية. وإذا كانت أحد وجهي العملة، فإن الجهاد هو الوجه الآخر؛ إذ يسعى قانونها إلى وقف الدمار الأخلاقي لمجال الأمة الداخلي، في حين يســعى الجهــاد إلى حماية ذلك المجال وتوسيع حدوده إن أمكن).

غير أن فريضة الحج تخضع لاســتثناءات، فهو ليس مفروضًا على من لا يســتطيع إليه ســبيلًا[115]. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ المؤمن المكلَّف به لا بد أن يكون عاقلًا بالغًا حرًّا. وتشــتمل الاســتطاعة على العناصر الآتية: (أ) القدرة على توفير الطعام للحاج وأفراد أسرته الذين يتركهم وراءه، (ب) القدرة على توفير مصاريف الســفر والطعام والســكن... إلخ، (ج) الصحة الكافية للسفر واحتمال مشــاق الرحلة، (د) الإمكان المتزامن لهــذه العناصر الثلاثة خلال موســم الحج[116]. وأضاف بعض الفقهاء، شــرط الســلام والأمن في طرق الحج[117]. ويستحب بصفةٍ عامة تأدية المرء فريضةَ الحج حال توافر الشروط المرتبطة بالاستطاعة[118].

يعتبر الإحرام أول الأركان الأساســية الأربعة للحــج. ويبدأ بالنيّة لأداء الحــج بطريقةٍ معينة، أي إمــا مُفْــرَدًا أو قارنًا أو متمتعًا. يلي ذلك الغســل المصحوب بنية أداء الغســل لســبب محدد هو الدخول في الإحرام. ثم قصّ

(115) لتناول موسوعي للاستطاعة، انظر: الماوردي، ج 4، ص 7 - 15.

(116) الحلبي، ج 1، ص 208 - 209.

(117) النووي، ج 2، ص 282 - 284.

(118) المصدر نفسه، ج 2، ص 307؛ الطوسي، ج 1، ص 417، والبهوتي، كشاف القناع، ج 2، ص 469.

شـــعر العانة ونتف الإبطين وحفّ الشـــاربين وقص الأظافر[119]. وتُسْـتَبْدَل الملابـــس المخيطة برداءٍ أبيض وحذاءٍ لا يغطـــي أصابع القدمين أو الكاحل. ويستحب للمرأة والرجل التطيب، وللمرأة أن تختضب. وأخيرًا، يصلّي المحرم ركعتين، يقرأ في أولاهما ســـورة «الكافرون» وفي الثانية سورة «الإخلاص»، وفور استكمال كل هذه الخطوات، يكون المؤمن، قد دخل في حالة الإحرام، ويحظر عليه خلالها لبس المخيط أو إزالة الشـــعر أو قص الأظافر أو الجماع ومقدماته أو الصيد[120].

كمـــا هو الحال في القواعد الخاصة بالأركان الأخرى، فإن قواعد الحج مركبةً وممتلئة بالتفاصيل الدقيقة. لكن منطق هذا التعقيد الفقهي والممارسات الخطابية والفعلية التي يشملها الحج يبقى مفهومًا لدى الرجل العادي والفقيه على الســـواء: بأداء الحـــج، يُعَاد تفعيل علاقـــة القبول بالقـــدرة الأعظم لله والخضوع لهـــا[121]. ويزداد الخضوع للـــه والتواضع أمامه بنبـــذ الكماليات الدنيوية، ولبس أبسط الثياب والأحذية، وهجر كل المشاغل الدنيوية، وتركيز القلب والعقل والروح على الله المنّان والكريم والرحيم والرحمن والخالق. ويتـــوّج هذا الركن الأخير أفعال العبادة ويختم عليها في صورة مجموعةٍ قويةٍ ومرتبطة ومكتملة من الأعمال التي تضمن الاستســـلام لإرادة صاحب الشرع

---

(119) الحلبي، ج 1، ص 212 - 213.

(120) Ibn Al-Naqib Al-Misri, p. 340.

(121) يبدو الخضوع لقوةٍ فوق بشرية نوعًا من اللعنة بالنسبة إلى العقل الليبرالي. بيد أن هذا الخضوع يكتسب معنى مختلفًا في التقنيات الأخلاقية للنفس. يشرح لين غودمان (Lenn Goodman) الموضوع بصورةٍ ثاقبة بقوله: «يمكن تفسير الإسلام على أنه استسلامٌ لإرادة الله. ولكن إذا لم تظل تلك الإرادة آخرًا وقبلت بواسطة الوعي على أنها ذاتٌ، فيمكنني تخيل قدرتها على تحريك الجبال... هذا هو معنى الإسلام: الفناء المطرد للذات في الله (بقدر استطاعة الإنسان). ويتضمن ذلك قبول الإرادة الإلهية، ولكن ليس كشيءٍ خارجي. فتحويل الأهداف الأنانية إلى إرادة الله لا يتطلب إضمار التخلي عن الإرادة لأن فناء الذات في الله لا تتضمن استسلامًا للذات. على العكس من ذلك... هذا الفناء هو معنى تحقق الإنسان كإنسان، فحوى ردّ أفلاطون على تحدّي الكاهن المُلْغِز: «اعرف نفسك». ذلك أنّ معرفة النفس تعني أن يرى المرء في نفسه صلات مع الله، وأن يقبل الالتزام الذي يتضمنه هذا الاعتراف بتطوير تلك الصلات ـ فيصبح المرء، بقدر ما تقوى قدرته البشرية، كما الله»، انظر (التشديد لي): Muḥammad ibn ʻAbd al-Malik Ibn Ṭufayl, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān: a Philosophical Tale*, Translated with an Introduction and Notes by Lenn Evan Goodman (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2003), pp. 17-18.

وسلطته. وتوفر تلك الأعمال الأدائية في قوتها الجمعية النماذجَ أو الصيغ التي يقوم عليها الأساس والبعد الأخلاقيين للقانون.

قدّم أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ/ 1111م)، وهو أحد أعظم أعلام الإسلام، شرحًا قويًا لما أطلق عليه فوكو تقنيات الذات. وبالفعل، كان فوكو غزاليًا بالكامل وبأكثر الطرق صلةً بموضوعنا، وإن كان أقل اهتمامًا بتقويم الذات ما قبل الحديثة[122]. ولا يكاد يمكن تقدير قيمة الغزالي في أي محاولةٍ لفهم هذه التقنيات، ربما لأن حياته (على الأقل كسيرةٍ يُقتَدَى بها)[123]، واهتماماته العلمية - الروحية عكست الممارسات المركبة للإسلام السائد في تجلياته الشرعية والصوفية والفلسفية. كما عكس عرضه الشامل للشريعة وقبوله الصوفي والمتزن للميتافيزيقا الفلسفية كثيرًا مما قدمته الثقافة الدينية ومارسته وثمّنته. وكان كتابه المتميز والمؤثر إحياء علوم الدين بالخصوص قد قدّم أخلاقًا عكست الممارسة الشرعية - الصوفية التي حددت كثيرًا مما كان عليه الإسلام كتجربة دنيوية وروحية معاشة[124]. ويعتبر هذا الكتاب عرضًا

(122) يجب أن نحرص هنا على التمييز بين نوعين من التقنيات عند فوكو: أحدهما قائمٌ على الذات الدينية «الأوروبية» ما قبل الحديثة (وهي تقنية «باتت غامضةً وباهتة الآن»)، والثاني قائمٌ على الذات الحديثة و«الحرّة» التي تكون تقنيتها الذاتية أساسية لمفهوم الحرية الخاص بعصر التنوير إن لم تكن نتيجةً له. ومن الجلي أن فوكو في تحليله للنوع الأول، حيث يجب التعامل مع بعدٍ ميتافيزيقي، وثيق الصلة بنا لتوضيح الانتقال من النوع الأول من أنواع الذات إلى النوع الثاني.

(123) تبدو هذه بجلاء في كتابه المنقذ من الضلال، وهو كتاب يتجاوز حدود السير الذاتية التقليدية.

(124) أصبح الإحياء موضوعًا لشروح عديدة قدّمها مؤلفون سنة وشيعة على السواء. انظر على سبيل المثال: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، 14 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)؛ ملا محسن محمد بن مرتضى الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، 7 ج (طهران: مكتبة الصدوق، 1920)؛ Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, Islamic Civilization and Muslim Networks (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), and Introduction of Buchman in: *The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes = Bahr al-favàid*, Translated from the Persian; Edited, and Annotated by Julie Scott Meisami (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), introduction, pp. xiv-xv, and Al-Ghazali, *The Niche of Lights* = مشكاة الأنوار, a Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by David Buchman, Islamic Translation Series (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), introduction, p. xxvi.

ذوّاقًا لفن الممارسة الدينية والعيش والحياة الفاضلة، وهو كتابٌ إطاريّ نموذجي. وإذا ما كانت الكانطية قد طغت على العصر الحديث، فإن الغزالية قد طغت على القرون الإسلامية الوسطى المتعددة.

ينهض كتاب الغزالي، بوصفه دليلًا عمليًا، على ما نسميه اليوم نظريةً في الطبيعة البشرية. وجوهر نظريته هو أن الإنسان مطواع وقابلٌ للتشكيل في تكوينه الطبيعي، فهو ليس خيّرًا ولا شريرًا في حالته الأصلية. ويُصْنَع البشر من صفاتٍ مختلفة، ما إن تتجسّد حتى تحدد كيف سيصبح كل إنسان. ففي كل منا، توجد أربع صفات: السبعية والبهيمية والشيطانية والربانية على التوالي. فالغضب والحقد والتهجّم على الناس بالقتل والضرب والشجاعة مجال الصفة الأولى، بينما يرتبط بالصفة الثانية كل من الشره والحرص على قضاء شهوتي البطن والفرج، وبالصفة الثالثة كل من الحيل والخداع والمكر، في حين يرتبط العلم والعقل والمعرفة والفهم بالصفة الرابعة التي تشتمل أيضًا على ميلٍ أصيل قوي إلى الأمر والسيطرة على الصفات الثلاث الأخرى والتلطيف منها[125]. بيد أن هذا لا يعني أن الصفة الرابعة تتعارض تمامًا مع الصفات الثلاث الأخرى باحتكارها الأوصاف الإيجابية وانفصالها عن المقابلات السلبية لتلك الأوصاف. فالصفات الثلاث الأولى تشتمل على أوصافٍ يمكن أن تكون خيرةً أو شريرةً، فالشجاعة، على سبيل المثال، قد تضر إذا لم تُحجَّم، وكذلك الحرص إذا زاد عن حده.

يتمتع كل إنسان بدرجةٍ معينة من الصفات الأربع، ولم يسلم من الثلاثة الأولى إلا الرسل. غير أن صفة العلم هي جوهر البشر ومبرر وجودهم في الوقت نفسه[126]، فهي الطريق الوحيد الذي يمكن للمرء من خلاله بلوغ الكمال، حيث إن الصفة التي يكون مجالها هو التحكم والسيطرة تكون هي الأعلى. ووُهبت الصفة الربانية البشرية هذه القدرة على ممارسة سيادةٍ كاملةٍ

(125) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 12 - 13. هذه الصفات الثلاث لها القدرات الشاملة نفسها، ولكن بصورةٍ مُتضمَّنة. ويفضل الغزالي بجلاءٍ الصفة الربانية ذات الخصائص التي تتسم بالمبادرة.

(126) المصدر نفسه، ج 3، ص 10: «والعلم هو مقصود الإنسان وخاصيته التي لأجلها خلق».

ومطلقةٍ على الصفات الأخرى، أي قدرة إخضاعها وقهرها[127]، فهي الوسيلة الكبرى لرعاية الذات.

تقـع هذه الصفات في مجاليـن متمايزين، فالثلاثـة الأُوَل منها تقع في مجـال النفس، في حين تقع الرابعة في مجال القلب. لكن المعرفة والعقل لا يسـكنان القلب فحسب، بل يشـكلانه أيضًا. فالعقل هو القلب في الحقيقة. ويُعَرَّف القلب بأنه لطيفةٌ ربانية روحانية، وهو حقيقة الإنسان ومصدر المعرفة البشـرية. وهذه ملكة فكرية ومعرفية شـاملة تضم في نطاقها، حين تمارس، معرفة القيمة لأن العالم، المفعـم بالقيمة، لا يمكن أن يظهر لفكرنا ومعرفتنا بأي شكل آخر.

علـى جانب آخر، فإن النفـس هي المجال الذي تجتمـع فيه الصفات الأخـرى. وكلما زاد تحقق هـذه الصفات قوة، أصبحت النفس أكثر شـرًا. وهكـذا، تحت تأثيـر القلب/ العقل الآمِرَين، قد تصـدّ النفس الصفات غير الربانيـة وتقمع تحققها. وبهذه الطريقة، قد ترتفع النفس إلى مرتبةٍ تجمع فيها الوعي بالصفات الربانية وتضع نفسها في حالة لوم. وتمثل هذه النفس اللوّامة مرحلة تحول وسطى تقود إلى مرحلةٍ أعلى، هي النفس المطمئنة التي نجحت في تنقية نفسها من كلّ الصفات السلبية[128].

تجد العلاقة بين العقل الآمر على الجسـم البشـري ونفسـه نظيرًا في اسـتعارة حكم الملك على مملكته. فكمـا يجب على الملك أن يكون مدبرًا لمملكته ومسـيطرًا على جيشـه ومدافعًا عن رعيته، كذلك يجب على العقل كبح رغبـات البدن الزائل وأهوائـه. ويجب أن تهزَم العناصـر المتمردة في المملكة، كما النفس الشـريرة في الجسـد، من أجل الحفاظ على تماسـك المملكة والمجتمع والأفراد الذين يتكون منهم هذا المجتمع وسلامهم. وإذا فشـل الملك في حماية رعيته، فإنه يلام ويدان، كما أن الجسد والعقل الذين يسـكنان القلب يصليان النار. فالواجب السياسي للحاكم يُعْرَض هكذا كمثالٍ لرعاية الذات، إذ يقوم كلاهما على أسـاس من الواجبـات وليس الحقوق.

---

(127) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 13.

(128) المصدر نفسه، ج 3، ص 5، والغزالي، مختصر إحياء علوم الدين، ص 109.

والافتراض العملي هنا هو أن هذه الواجبات ينبغي أن تنجز، وعندما لا تنجز يصبح الفشل تقصيرًا.

يركز خطاب الغزالي، في ما يعكسه من أخلاق شاملة، على العلاقة بين الإنسان ومحيطه المادي، خصوصًا الثروة الدنيوية والوفرة المادية. ويحدد العقل مدى الانغماس في هذه الوفرة والثروة. صحيحٌ أن الله خلق الأرض وكل ما عليها لاستمتاع الإنسان، كما يؤكد الغزالي، لكن تلك النعم كلها لا بد أن تستخدم بطريقةٍ معقولة (وهي فكرة يؤكدها كثيرًا الخطاب الإسلامي). والجسد البشري لا يعدو كونه وعاءً أو وسيلة يبلغ بها المرء وجهته. وهكذا، فإن البشر ما هم إلا مسافرين، والحياة الدنيا ما هي إلا مسافة السفر. وكل يوم هو خطوة أخرى باتجاه نهاية الرحلة، وما الرغبات الدنيوية إلا قاطعي طريق[129].

الشره هو أعظم الرغبات ومصدر كل العلل الروحية، وتليه الشهوة. ويفضي الحرص الشديد على إشباع هذه الرغبات بالضرورة إلى جمع الثروة، وهو ما يؤدي بدوره إلى الانغماس في المجالين الآخرين. ويبدو أن الغزالي يرى علاقة سببية بين هاتين الغريزتين من جهة والرغبة الشخصية في اكتساب السلطة والنفوذ من جهةٍ أخرى. ولحماية الثروة والسلطة، لا بد للفرد الشهواني من أن ينغمس في التنافس والحسد، ما يولد بدوره الجشع والنفاق والكِبر والبغضاء. وما إن تصبح تلك عاداتٍ للنفس حتى يدنو المرء أشد الدنوّ من التورط في أفعالٍ مذمومة[130].

لا تتأثّر هذه الصلة السببية بأفكار النقل الوراثي أو الجيني. ومن الواضح أنَّ ذلك الضَّرب من الخطاب الذي نجده لدى أمثال غالتون (Galton) وسبنسر (Spencer) وغاردنر (Gardner) كان بعيدًا عن تفكير الغزالي، وهو ما يتركه مع فكرة عن الطبيعة الإنسانية تحددها الإرادة[131]. وتقف هذه الإرادة النابعة من

(129) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 217 وج 3، ص 111، ومختصر إحياء علوم الدين، ص 109.

(130) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 216 - 217 وج 3، ص 92 - 93.

(131) المصدر نفسه، ج 3، ص 9.

القلب في مواجهة الصفات السلبية، لأنَّ وظيفتها تتمثّل بالحد من العواقب الشريرة والتحذير منها. وهي محل الضمير والمسؤولية، وتوجد لدى كل واحدٍ منا. لذلك، لا شيء مقدر سلفًا، فالقلب بملكاته هو من يقرر النجاح أو الفشل في استكمال رحلة الحياة من دون الوقوع فريسةً لقطّاع الطرق. إنَّ مسؤولية الفرد كبيرة حقًا.

هكذا يكون السلوك الأخلاقي مكتسبًا بالكامل ومسألة تدرّب، ولو لم يكن كذلك لما كان هناك معنى على الإطلاق للموعظة الأخلاقية والمشورة والتوجيه التربوي[132]. والتربية بالنسبة إلى الغزالي، كما بالنسبة إلى التراث الذي أنتجه، أداة أساس لرعاية الذات. وفي الواقع، يبدأ اكتساب السلوك الأخلاقي بإنصات القلب وإرادته إلى سردية المشورة المتوافرة بكثرة في القرآن وسنّة الرسول. وتعلمنا هذه السردية أنه «ليس من عمل أحب إلى الله من جوع وعطش»، وأنه «لا يدخل ملكوت السماوات من ملأ بطنه». ترى هذه السردية أنَّ الجوع يولّد «قلبًا نقيًا» و«رحمةً» و«تواضعًا» و«اعتدالًا» و«تذكّرًا لمعاناة الجائع»، إضافةً إلى ما هو أهم من ذلك، ألا وهو «كبح الشهوات والخطايا»[133]. وفور الاهتمام بهذه السردية، فإنها تكون ذات تأثيرٍ يطبع في النفس نوعًا من السلوك له منافع. فالجوع يُبْعد النوم، ومن يزيد في الأكل يزيد نومه، والنوم مثل الموت، فهو يقصّر الحياة النشطة ويحرم المؤمن من فرصة الجهاد لتهذيب النفس. كما أن الشبع يؤدي إلى الكسل، وهو سبب آخر لإهمال رعاية الذات[134]، علاوةً على تسبّبه في علل جسدية[135].

تتحقق رعاية الذات عن طريق الرياضة، وهي عملية تُخْضِع النفس لتدريباتٍ متكررة تعطي الروح شكلًا وهيئةً. ويمكن للعملية أن تبدأ بمجهودٍ

---

(132) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 65 و70، وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق نواف الجراح (بيروت: دار صادر، 2006)، ص 32 وما بعدها. لتحليلٍ أنثروبولوجي ممتاز لهذا التدريب في السياق الحديث، انظر: Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), pp. 118-152.

(133) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 88 و98 - 99.

(134) Foucault, «Technologies of the Self,» pp. 226 ff.

(135) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 100.

ثقيـــل، لكنه يتطور عادةً إلى نوع من الســـلوك المعتـــاد بالتدريج، ليصبح في النهايةً طبعًا ثانيًا[136]. ينبع كل عمل في هذا التشـــكّل من القلب، لكنّه ينشـــر آثاره إلى الأعضـــاء والأطراف والبدن الخارجي. ويُؤمر الجســـد بالحركة أو عدمهـــا وبالتصرف بناء على أوامر القلب وتوجيهاتـــه الفكرية. وما إن يصبح الجسد متناغمًا مع أوامر السلطة الفكرية ومستجيبًا لطرقها بصورة تلقائية حتى يعيد نشـــر الآثار نفســـها مرةً أخرى إلى القلب والعقل. بعبـــارة أخرى، فإن السلوك المدرَّب للجسد، ذلك الســـلوك المحفور كطبيعةٍ ثانية، يدعم بدوره ميول القلب. وتبدأ العمليات العقلية والجسدية في هذه المرحلة العمل بتناغم في دوْرٍ جدلي ودائري. ويُنْتِجُ هذا التبادل بدوره تعاضدًا متبادلًا، علاوة على آثارٍ تقدمية ومضاعفة[137].

في تصوّر الغزالي، يتســـع مدى التدريب ليشمل مجال السلوك الإنساني كلّه. فالمعيشـــة بحد ذاتها تدريب. بيد أن مصدر التدريب يستقر في مجموعة أفعالٍ محددةٍ جيدًا ومؤسَّسة كنموذج: أي الأركان الخمسة التي ناقشناها قبلًا. فهي تمثّل وســـائل الوصول إلى الأخلاق، بمعنى أنها الممر الذي يمكن من خلاله اكتســـاب الأخلاق التأسيسية. ومناقشـــة الغزالي للأركان الخمسة، في

---

(136) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 70. على الرغم من أن الغزالي لا يربط بوضوح بين تقنية النفس تلك ونظرية التواتر الأصولية، فالأساس المعرفي للعمليتين مشترك. يولد تكرار أداء الفعل اليقين. وفي أصول الفقه، يكون أثر النقل التعاضدي (أي الذي يقوي بعضه بعضًا) [المترجم] هو اكتساب نظري لمعلوماتٍ تولد يقينًا، بينما يكون ذلك في تقنيات النفس اكتسابًا عمليًا للسلوك الأخلاقي الذي يغرس نفسه في الروح بالدرجة نفسها لذلك العلم (وبالتالي ينشأ الطبع)، انظر: Wael Hallaq, «On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought,» in: Nicholas Heer, ed., *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), pp. 3-31.

يقول ابن خلدون: «والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولًا وتعود منه للذات صفة، ثم يتكرر فتكون حالًا، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفةً راسخة». مقتبس من لابيدوس Ira Lapidus, «Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam,» in: Barbara Daly Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 53-54.

(137) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 70، و Mahmood, pp. 135-139.

حيث تفصل في ما يخص «التربية الأخلاقية... التي تفهم فيها الأعمال الأدائية الخارجية (كالصلاة) على أنها تخلق ميولًا داخلية موازية» انظر: Mahmood, p. 135.

سعيها لاستخلاص آثارها الأخلاقية، هي مناقشة عاطفية، وتخيلية، ومجازية، تقوم على ضرب الأمثال وإيراد الحِكَم، ومترعةً بلغةٍ شبه قانونية وشبه صوفية. ويبـــدو هذا التعبير المركب والتوليفي أمينًا تجـــاه الواقع الفعلي، ذلك الواقع الذي تشـــابكت فيه الصوفية السائدة والشـــريعة واندمجتا وتوحدتا في مجالٍ واحد من الممارسة الخطابية والتقنية.

فـــي التحليل النهائي، إذًا، تحدد الأركان التدريبَ وتضعه موضع التنفيذ. وما دام مجال الحياة والمعيشة هو موضوع التدريب، فلا بد من أن يكون كل جانب من جوانب الحياة قابلًا في النهاية للتصنيف ومحتوى في ركن أو أكثر من هذه الأركان. فالصلاة «من أعمـــال القلب»، ما يعني بالضرورة أن يكون القلب حاضـــرًا عندما تؤدى، وتمثل النيّة هذا الحضـــور. وهي تكبر وتتقوى بطبقةٍ من المعنى أســـمى من المعنى الأساس الذي ناقشناه من قبل. فحضور القلب جوهري ويحدد شرط الصلاة. وهو يستلزم الانتباه الكامل إلى المُناجَى، فالصلاة، قبل كل شـــيءٍ، هي مناجاةٌ قلبية بين المؤمن وربّه. ولا يمكن للمرء أن يتناجى مع غيره وهو منشغل بموضوعات أخرى. والنيّة على وجه التحديد هي ما يضمن تركّز المناجاة على الذات الإلهية الواحدة التي لا شـــريك لها. وتترجم الطهارة المطلوبـــة في هذه المناجاة إلى معنى عميق من معاني النيّة، معنى لا يتوافر في أيٍّ مـــن الأركان الأخرى، كما يقول الغزالي. ففعل انتزاع المال من المؤمن يعطي بالضرورة معنى لقدرٍ من القصد في الزكاة حتى عندما لا يكـــون القصد الواعـــي موجودًا، لأن فعل الانتزاع هذا يفرض نفســـه على القلب ويهبه فكرة القصد مهما كانت غير مكتملة. كذلك يفعل الحج والصيام، فمشقة أدائهما تفرض وجود مقدارٍ معين من القصد. بيد أن هذا لا ينطبق على الصلاة، لأنها لا تتطلب ســـوى التلاوة والركوع والســـجود والوقوف، وهي أفعـــالٌ لا تقتضي مجهـــودًا غير عادي. ومن دون النيّـــة في الصلاة، لا يكون للفعل قيمة مهما تكرر أداؤه[138].

يرتبط بالنيّة الصادقة والانتباه الحصـــري [لله]، فهمٌ عميق لمغزى اللغة المســـتخدمة في الصلاة. فكل كلمة لها معنى يجب أن يفهَم، ولذلك فإن كل

---

(138) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 209 - 211.

كلمــة تكون ذات أهمية. ذلك أنَّ المعنى المحمــول في اللغة هو الذي يتيح للمصلــي مناجاة الله بحقّ، باعتباره عظمة الله، وهذه صفة أســاس تؤســس علاقة قوةٍ معينة بين من هو أقل شأنًا ومن هو أعلى. والشعور القوي بالخوف والهيبة أساس في هذه العلاقة، ويصاحَب بشعورٍ مماثل من الحياء[139]. ويمثّل هــذا الحياء وعيًا فكريًا بالرغبة الدائمة في «الاهتمام بالذات» والســعي وراء ذلك، أي وعيًا بالأخلاق المؤسســة التي توفر أســاس كلّ الأعمال الأخرى. وباعتبــار الرغبة في تدريب النفس وتهذيبها متجذرة في الصلاة (الركن الأول الــذي يســبق الأركان كلها)، فإنها تضع الأســاس المنطقــي والزمني للقيام الصحيح بالواجبات الأخرى. هنا تكمن بذور كلّ سلوك أخلاقي.

إن الرغبة، باعتبارها ملكة من ملكات الروح، هي حالة إرادةٍ تحشّد النيّة من خلالهــا. ولذلك، فإن النيّة عمل داخلي لا يمكــن التعبير عنه من خلال وسائل خارجية. فعلى سبيل المثال، لا يمكن اعتبار شخص ما عاشقًا بمجرد إعلانــه «نويت أن أحِبّ». وكي يكون للحب معنى، يجب أن ينبع من النفس الداخليــة. بيد أن الحب الأصيل ليس مجرد مثال من أمثلة الأفعال الداخلية، فهو حقيقــةً غاية النيّة ومرتكزها الــذي يهبها أكمل تجلياتهــا. وينبع الحب الحقيقي من بصيرةٍ باطنية، وهــي ملكة للقلب المتفكر. وهذه البصيرة أعظم قيمةً من الإدراك الحسّــي لأنها أكثر حدةً، ما يجعلها أسرع في تسجيل الفهم على مســتوى أعمق. وتعمل القدرة على تســجيل المعاني المجردة داخليًا، وتســتطيع بذلك تصور أشــكالٍ داخلية أعلى شــأنًا من أي صورةٍ خارجية. ووســائل الإدراك هذه هي وحدها ما يمكّــن المرء من أن يحبّ بحق، حيث لا ينفع أي إدراك حسّي خارجي[140].

يبدو أن حب الله عند الغزالي يفوق الخوف من عقابه وزنًا وقيمةً، حيث يسيطر هذا الحب على خطابه في إحياء علوم الدين بكامله. ويتشابك الاهتمام بالذات إذًا مــع هذا الحب ويتلوه كنتيجة. ذلك أنَّ حــبّ الله يعني الاهتمام بالنفس وتدريبها وإخضاعها لنمطٍ من الأعمال الأدائية المنعكســة على الذات

(139) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 1، ص 212.

(140) الغزالي، مختصر إحياء علوم الدين، ص 311 و324-325.

والمقصـــودة عن وعي[141]. والحبُّ نفّاذ وشـــامل. وهـــو يتغلغل في الصلاة والصـــوم كما في الحج والزكاة. فللزكاة على ســـبيل المثال وظائف متعددة، أهمها قدرتهـــا على اختبار الحب. فهي اختبارٌ يمايز بين الخيارات ثم يفرض خيارًا، ذلك أن الحب لفظ مجمل يبدو أنّه يخفي المعني بدلًا من إظهاره. بيد أن حقيقته النهائية لا بد أن تظهر في النهاية. هنا يرفض الغزالي تجاهل أشكال الحب المختلفة والخلط في ما بينها، مؤكدًا أهمية تحديد أشكال الحب الأقل قدرًا وإخضاعها بالكامل لشـــكله الأرفع قدرًا. في النهاية، لا بد من التضحية بأحد أنواع الحب من أجل نوع آخر:

> إن التلفظ بكلمتي الشـــهادة التزامٌ للتوحيد وشهادة بإفراد المعبود، وشرط تمام الوفاء به ألا يبقى للموحد محبوبٌ سوى الواحد الفرد، فإن المحبة لا تقبل الشركة، والتوحيد باللسان قليل الجدوى، وإنما يمتحـــن به درجة المحب بمفارقة المحبوب، والأموال محبوبة عند الخلائق لأنها آلة تمتعهم بالدنيا، بسببها يأنسون بهذا العالم وينفرون من الموت مع أن فيه لقاء المحبوب، فامتحنوا بتصديق دعواهم في المحبوب واستنزلوا عن المال الذي هو مرموقهم ومعشوقهم[142].

تصبح الأخلاق، في هذا الفهم النموذجي للشريعة الصوفية، متشابكةً مع الفضيلة. وكما أكد هـ. أ. بريتشارد (H. A. Prichard)، «يجب أن نميز جيدًا بين الأخلاق والفضيلة كجنسين من الخير مستقلين، وإن كانا مرتبطين»، حيث إن الفعل الفاضل يُفعَل «طواعيةً أو بسعادة»، وهو ما كان يمكن للغزالي أن يصفه بأنه فعل من أفعال الحب. فهو لا يُفْعَل من باب:

---

(141) لاحظ هنا أن معنى الحب عند الغزالي، في ما يخصّ الذات، يجب أن يميز بصرامة من علاقة الحب/ الذات في المذاهب الصوفية الأخرى. قارن على سبيل المثال منطق الطير لفريد الدين العطار. فالمذاهب الصوفية ـ التي تشطح كثيرًا بعيدًا عن الصوفية النموذجية والسائدة كما يعرضها الغزالي ـ هي التي أنتجت هجوم ابن تيمية القاسي على فلسفة وحدة الوجود الصوفية. انظر: *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Translated with an Introduction and Notes by Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993).

(142) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 276. من المفيد مقارنة آراء الغزالي هنا مع السرد الحديث الذي يقدمه تشارلز تايلور.

الشعور بالوجوب، بل من باب الشعور ببعض الرغبة الخيرة في جوهرها، كما لو كانت نابعةً من إحساسٍ خيّر بطبيعته. وهكذا، ففي فعل الكرم، يكون الدافع هو الرغبة في مساعدة الآخرين، وهو ينبع من التعاطف مع هؤلاء الآخرين... وهو عمل لا يقوم في الوقت نفسه على روح اجتماعية أو عاطفةٍ أسرية أو ما شابه ذلك...، فخيرية هذا العمل تختلف عن خيرية الأعمال التي نصفها بأنها أخلاقية بالمعنى الحرفي والضيق للكلمة، أي الأعمال القائمة على شعورٍ بالواجب[143].

إن مجمل الأثر الذي لمفهوم الشريعة الصوفية ـ كما يمثّلها الخطاب الغزالي هنا ـ هو تحديدًا جَعْلُ ما هو فاضل متناسبًا مع ما هو أخلاقي ومتخللًا إيّاه.

3 ـ تعارض الذاتيات

كان اجتماع ثالوث القانون والأخلاق والصوفية المعتدلة[144]، في ترابطه الذي يكاد يكون عصيًا على التصور، هو ما مكّن الغزالي وكثيرين من أمثاله من الكلام على تقنيات الذات. ذلك أنّ الحب والخوف يتضافران لتحقيق إحساس عميق بالخضوع لقوةٍ أعلى خلقت ـ وبالتالي تملك ـ كل شيءٍ في الوجود[145]. ويكتسب الحب في رواية الغزالي، كما في التراث الصوفي الذي يتخلل تمامًا مفاهيم القانون الأخلاقي، مكانةً بارزة في العلاقة بين الإنسان والله. فالاهتمام بالنفس وتدريبها وسيلتان للتعبير عن هذا الحب، لأن التعبير نفسه يمثل ضمانًا للقربى، أي الفوز بمكانٍ بجانب الله وفي جواره.

---

(143) Prichard, pp. 31-32.

(144) عن الصوفية «الهادئة» و«المعتدلة» التي ميزت الإسلام السني، انظر: Nimrod Hurvitz, «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination,» *Studia Islamica*, no. 85 (1997).

ولكن يجب أن ننتبه إلى أن المسلمين غير السنة، يشتركون في كثيرٍ من هذه الأخلاق ذات النزعة التصوفية الهادئة.

(145) على سبيل المثال: ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**؛ الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين**، والفيض الكاشاني، **المحجة البيضاء**.

في هذا التصور، لا حاجة للســؤال عن السبب الذي من أجله يجب أن يكون المرء أخلاقيًا، بل الحاجة هي للســؤال فحسب عن الكيفية التي يجعل بها نفســه أخلاقيًا. وقد تكرّســت سُــبُل هذه الكيفية على هيئة مجموعة من الأفعال التي تُجْرى على النفس وتعزز بعضها بعضًا. وتتجلّى حقيقة الســلوك الأخلاقي والأشــياء الحسنة التي يجب أن تفعل أمام الله والبشر الآخرين في الأفعال الزاهدة المعتدلة[146]، وفي ممارســة تأثير فعال على جســد المؤمن بهدف تشــكيل النفس على نحوٍ تطيع فيه الأوامــر الأخلاقية الفكرية للقلب. وهنا، تكون رؤية الإنسان إلى موقعه في الكون تلك الرؤية المتّسمة بـ«علاقة» معرفية «بين الزهد والحقيقة»، وهي حقيقة لا نهاية لها، حتى بالموت. وإذا ما كانت فكرة الاهتمام بالنفس قد باتت الآن «غامضة وباهتة»، كما يقول فوكو، فإن في ذلك شهادة على تحولٍ معرفي تحولت فيه تقنيات النفس إلى تقنيات للجســد، وهي تقنياتٌ أقصى ما يســعها هو إنجاز المأثرة المتمثلة بـ«معرفة النفس». وكما لوحظ بصورةٍ متكررة، فإن التركيز على «أنا» وما «تعنيه الأشياء بالنســبة إليّ» مرتبطٌ بصورةٍ وثيقة بالسعي الدائم للشخص النرجسي إلى ربط الأحداث الخارجية بحاجات النفس وشــهواتها، باعتبارها مركز الوجود[147]. هكذا، يكون التحــول بمنزلة تغيير الموقع الذي يُصَــاغ فيه الفرد من النفس الداخلية إلى الجسد الخارجي، ومن هنا ذلك الاتجاه الذي كثر الحديث عنه نحو الظواهر الحديثــة المرتبطة بمذهب المتعــة (hedonism) والانغماس في الذات (self-indulgence). فتقنيات الجسد الجديدة تُعَبّأ بمطالب العالم المادي، وبتشــكيل ما هو جســدي وتقويته وإطالة أمد إقامته المتوقعــة والزائلة على الأرض. والنتيجة، كما رأينا، هي الانفصال وتشظي النفس والنرجسية الشاملة. وإذا مــا كان الصيام، بين تقنيات النفس، يشــكل الــروح ويدرّبها، فإنه، بين تقنيات الجســد، يقوي الجسد نفسه، يقوي القشــرة من دون روحها. بيد أنه يُــؤَدّى في الحالتين مع اختلافاتٍ أخرى نوعية: فبينما تولّد إحداها في النفس اطمئنانًا (النفس المطمئنة)، تحرز الأخرى جسدًا صحيحًا بدنيًا؛ وبينما تكون

---

(146) ابن مفلح، ج 3، ص 464 - 465.

(147) «تفترض النرجسية بحثًا دائمًا عن الهوية الذاتية، ولكن يبقى هذا البحث لا طائل منه، حيث إن البحث الدائم عن 'من أنا؟' هو تعبيرٌ عن ضياعٍ نرجسي وليس بحثًا واقعيًا». انظر: Giddens, p. 170.

العلاقة فـــي تقنيات النفس «بين الزهد والحقيقـــة»، تكون العلاقة في تقنيات الجسد بين الجسدية والحقيقة، حقيقة العلم المتحرر من القيمة والذي لا يرى أيّ معنى أو قيمة متأصليْن في عالم ميكانيكي «متوحش» و«غبي» و«بليد»[148].

يصاحب هذا التحـــول تحولٌ آخر يقع على علاقات القـــوة: فبينما تميل تقنيات النفس إلى تحفيز تصوّرات تقيّد ذاتها في هذه العلاقات، وبالتالي تؤدي إلـــى وحدةٍ معينة مـــع الطبيعة والكينونة، تميل تقنيات الجســـد إلى إنتاج رؤية مفادها أن مجال علاقات القوة الجسدي هو المقياس الأسمى للإنسان. هذا هو الإنسان الذي بات يقطن عالمًا حديثًا لا يكاد يعترف بغير السياسي، وبغير فَتْح عالمٍ عادةً ما يكـــون أبكم وخلوًا من التوجيهات الأخلاقية. هذا هو الإنســـانَ الذيِ يرى العالم «كما هو»، كيانًا وضعيًا، لا يسمح إلا بالسلطة والقوة بوصفهما منطق العلاقات الاجتماعية ـ السياسية وقانونها الوحيد. (من الجدير بالذكر هنا أن هذا التحول لا يفسّـــر نشأة نظرية فوكو في القوة/ المعرفة فحسب، بل أيضًا أهميتها الشـــديدة في العصر الحديث. وأظن أن هذه النظرية محل شك، وغير ذات صلـــةٍ بثقافةٍ تكون تقنيات النفس عمادها. وبمعنى مهم من المعاني، يقوم نجاح فوكو كمنظرٍ للقوة على تشـــخيصه أن فكرة الاهتمام بالنفس هي بالنسبة إلينا كبشرٍ في العصر الحديث «غامضة وباهتة إلى حد بعيد»).

لا يمثل مشـــروع الغزالي، إذًا، تأليفًا وتركيبًا فكريًـــا للأخلاق والقانون والعقيدة والتصوف والفلســـفة فحسب، بل أيضًا ســـياحةً «إنسانيةً» في الذاتية الإســـلامية، ســـياحة تضع يدها على القوى الفكرية والاجتماعية ـ الجماعية والنفســـية التي جعلت هذه الذاتية نموذجًا. أمّا المناقشـــات الفقهية للأركان الخمسة المؤسسة ـ وهي الأسس الثابتة لما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا ـ فلا تؤخذ على أنها مسلمات فحســـب، بل تتحول كذلك إلى أدواتٍ اجتماعية ـ نفســـية للبناء الذهني والسلوكي. وبعبارةٍ أخرى، تصبح الشريعة الفقهية مجالًا للثقافـــة، إن لم يكن أكثر من ذلك، بقدر ما تكتســـب الدولـــة الحديثة طابعًا اجتماعيًا وثقافيًا متقلبًا. ولدى الغزالي، وفي التراث الإسلامي ما قبل الحديث بأكملـــه، لا يدخل القانون في علاقةٍ جدلية مـــع القواعد الاجتماعية والثقافية

---

(148) انظر الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

فحسب، بل أيضًا، وبصورةٍ بارزة، مع علم النفس بوصفه مجالًا صوفيًا بعض الشيء[149]. وهنا نستطيع التأكيد بطمأنينة أن الشريعة تمثّل، إضافةً إلى صبغتها القانونية ـ الأخلاقية، مجالًا للتصـــوف العملي، وهي لذلك مندمجة بالكامل في الطرق الصوفية السائدة في الإسلام. فإذا قبلنا بهذا القدر، تكون المضامين عميقةً وخطرةً في الوقت نفســه. وإذا كانت الشـــريعة أيضًا مشروعًا نفسيًا ـ صوفيًا، وإذا كانت تشـــكل السلطة «التشـــريعية» النموذجية والراسخة للحكم الإســـلامي[150]، فإنّ هذا الحكم لا يختصّ إذًا بالقانون والأخلاق وتشابكهما العضوي فحســـب، بل يختص أيضًا وبالمثل بنظـــرةٍ صوفية إلى العالم، نظرة راســـخة بشدة في مجتمع ـ تمثّله طبقة من المتصوفة ـ الفقهاء[151] ـ لا يفرق، في ممارسة العيش، بين معاني القانوني والأخلاقي والصوفي.

الســـؤال الذي يجب أن يطرح هنا، هو: ما الذي سيكون عليه عالمنا لو استطاعت السلطة التشريعية في الدولة الحديثة، بلا منازعةٍ وبصورةٍ حصرية، تحديد قانون البلد، ذلك القانون الذي تحترمه الســـلطتان القضائية والتنفيذية أشد الاحترام في حدود السكان المدنيين؟ وما الذي سيكون عليه هذا العالم، بالنظر إلى هذا الفصل الحقيقي، إذا ما كان هذا القانون أخلاقيًا وصوفيًا معتدلًا فـــي الوقت ذاته؟ لقد أنتجت الفلســـفة الأخلاقية الغربية، كمـــا رأينا، تياراتٍ فكريةً نقديةً معينة تتمثل آثارها في الدعوة إلى الاتكاء على الذخيرة الأخلاقية في التراث الفكري الأوروبي[152]، لكن هذه تبقى محاولةً بسيطة لم تقترب في

---

(149) انظر الجزء الثاني من الفصل الثالث من هذا الكتاب، و .Hallaq, *Sharī'a*, pp. 159-166

(150) انظر الفصل الثالث من هذ الكتاب.

(151) ليس من قبيل المبالغة القول إن تسعة أعشار فقهاء الإسلام الكبار والصغار قبل العصر الحديث كانوا ينتمون إلى هذا المذهب الصوفي أو ذاك. وقد يظل هذا التقدير مخلًا بصورةٍ كبيرة.

(152) أعلام هذا التيار هم تشارلز تايلور وبالأخص ألسدير ماكنتاير. في ما يخص الأول، انظر: Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), and *The Malaise of Modernity*, CBC Massey Lecture Series (Concord, Ont.: Anansi, 1991).

بالنسبة إلى الثاني، انظر: Alasdair C. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

للمزيد عن ذلك، انظر الفصلين الأول والسابع من هذا الكتاب.

أي مكان من أن تصبح قوةً نموذجيةً ناشئة، فما بالك بأن تقترب من أن تصبح نموذجًا. وكانت الدولة وفردها الحديـــث الذي نجحت في إنتاجه ـ وكذلك الرأســمالية والشــركات كما ســنرى بعد قليل ـ ولا تزال تعمل بصورةٍ ثابتةٍ ومطردةٍ لضمـــان ألا يظهر هذا النوع من النماذج، بما في ذلك، أو بالأخص، النموذج الإســلامي. فإنســـان الدولة الحديث هو، بالتعريف، نقيض الإنسان الأخلاقي الذي نشخص بأبصارنا إليه.

الفصل السادس

عولمة تضرب حصارها واقتصاد أخلاقي

يُنظر إلى المال في كل مكان على أنه هدف، وهو ما يؤدي إلى الحط من قَدْرِ أشياء لا تعد ولا تحصى واعتبارها مجرد وسائل مع أنّها في الحقيقة غايات بحدّ ذاتها.

Georg Simmel, *The Philosophy of Money.*

﴿فأمّا من أعطى واتقى. وصدق بالحسنى. فسنيسّره لليسرى. وأمّا من بخل واستغنى. وكذّب بالحسنى. فسَنيّسِره للعسرى. وما يُغني عنه ماله إذا تردّى. إن علينا لَلْهُدى. وإن لنا للآخرة والأولى. فأنذرتكم نارًا تلظّى. لا يصلاها إلا الأشقى. الذي كذّب وتولّى. وسَيُجَنّبُهَا الأتقى. الذي يؤتي ماله يتزكّى﴾[1].

﴿إن المتّقين في جناتٍ وعيون. آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين. كانوا قليلًا من الليل ما يهجعون. وبالأسحار هم يستغفرون. وفي أموالهم حقٌّ للسائل والمحروم﴾[2].

﴿وأما السائل فلا تنهر﴾[3].

---

(1) القرآن الكريم، «سورة الليل،» الآيات 5 - 18.

(2) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآيات 15 - 19.

(3) المصدر نفسه، «سورة الضحى،» الآية 10.

لنفترض، بقصد النقاش، أن نظامًا إسـلاميًا قـد تحقق بالكامل. ولنفترض أن الشـروط الدنيا لهذا التحقق قد اسـتوفيت بما في ذلك الأمور الآتية، من دون اقتصار عليها: (1) تأسـيس سيادةٍ إلهية تترجَم فيها قوانيـن الله الأخلاقيـة الكونيـة، باعتبارها نظامًا مـن المبادئ الأخلاقيـة، إلى قواعد «قانونية» عملية؛ (2) فصل صارم للسـلطات، تكون فيه السلطة التشـريعية ـ باعتبارها مكتشـفة القواعد «القانونية» العملية المذكورة ـ مسـتقلةً بالكامل، وتمثل بصورة حقيقية مصدر كل القوانين في البلد؛ (3) السلطتان التشـريعية والقضائية منسوجتان من نسيجٍ أخلاقي لحمته وسـداه خليط متكامل من الحقيقة والقيمة ومن «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»؛ (4) سـلطةٌ تنفيذية يقتصر عملها على وضع الإرادة السـيادية موضع التنفيذ ويُسمح لها بإصدار لوائح إداريةٍ مؤقتة وضيقة النطاق تتّسق مع تلك الإرادة؛ (5) وضعٌ تكون فيه «القواعـد القانونية» العملية القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع، وتدعم المجتمع كمجتمـع وتخدم مصالحه ككيانٍ مؤسَّـس أخلاقيًا (يشـمل هذا جرعةً شافية من المسـاواتية ونظام عدالةٍ اجتماعية قائم على القرآن)؛ (6) مؤسسـاتٌ تعليمية على كل المسـتويات، يصممها ويديرها مجتمعٌ مدني مستقلٌ بالكامل وتشكّله جدلية الشروط الخمسة السـابقة؛ (7) نظام تعليمي ابتدائي وعالٍ يطرح أسئلةً عن معنى الحياة الفاضلـة ويجيب عنهـا، ولا يتناول العلوم والإنسـانيات إلّا بقدر ما تتطلب الحياة الفاضلة الأخلاقية (فلا يجري التعامل مع العقل على أنه أداة)؛ (8) تحوّل مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقي النموذجـي الذي يرتبط كل فرد فيه بالآخريـن بعلاقةٍ أخلاقية متبادلة (هنا يختفي مفهوم السياسـي بمعناه لدى شميت ومعه مفهوم تضحية المواطن)؛ (9) ممارسـة أفراد الأمة المسـلمة فـن الاهتمام بالنفس ناظريـن إلى أنفسـهم، جماعات وفـرادى، على أنّهم امتـداد للكون الأخلاقي.

1 ـ عالم معولَم

إذا افترضنا قيام هذا الشـكل النموذجي من الحكم، يلزم أن نفترض، بل أن نسلّم، بأنّ هذا الحكم يجب أن يعيش في مجتمع من الدول الحديثة القائمة على أســاس المعايير التي وصفناها في الفصول الأربعة الأولى. وكما رأينا، فإن مبدأ السيادة الشعبية يفترض، بالتعريف، وجود الدول الأخرى ويقتضيها. فالدولة لا تعرَّف إلّا بوجود الدول الأخرى، وعلى أساس اعتراف تلك الدول بكل عضو منها ككيان ذي سيادة[4]. فعالمنا لا يتكون من دول فحسب، بل هو أيضًا مكان ليس فيه مســافات غير سياسية بين تلك الدول. وشخصٌ بلا دولة هو شـخص غير مرغوب فيه. هكذا، كي يستطيع الحكم الإسلامي أن يجعل نفسه كيانًا معترفًا به سياسيًا، يجب أن يُعْترف به كمشاركٍ في مجتمع الدول ـ القومية، مهما تكن رؤيته إلى العالم مختلفة عن رؤية تلك الدول.

بيد أن هذا ليس كل شيء. فهذا النظام الدولي المؤلَّف من دول تحكمه على نحو متزايد علاقة قوةٍ حديثةٍ نسبيًا باتت تعرف بالعولمة. وعلى الرغم من أنّ العالم كان قد شـهد، على مـدار ألفيَّتين من السـنين، غزواتٍ وهجراتٍ وأشكالًا معينة من النشاط التجاري العابر للأقاليم، فإنّ العولمة الحديثة تمتلك خاصيةً مختلفةً[5]، فهي ليسـت ظاهرةً اقتصادية فحسـب (كما كان النشـاط التجاري ما قبل الحديث، وإن على نطاقٍ أصغر)؛ هي اقتصاديةٌ بصورةٍ مؤذية، وهي كذلك سياسية وثقافية بصورةٍ كثيفة ومتغوِّلة. وثمّة، في الشكل الحديث للعولمة، علاقةٌ جدليةٌ أساسـية غير مسـبوقةٍ ـ ولّدتها تكنولوجيا الاتصالات القويـة ـ بين المحلي والعالمي، حيث يصبح للحوادث المحلية معانٍ معولَمة بصـورةٍ متزامنة وتلقائية. وهذا مـا يعني، بالمقابـل، أن المعاني والحوادث العالمية تتشـابك في الحياة المحليـة، ما يجعل هذه المعانـي العالمية، في تكشّفها، جزءًا لا يتجزّأ من المحلي.

---

(4) John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Manchester: Manchester University Press, 1993), p. 369.

(5) عن الاختلافات بين أشكال العولمة الحديثة وما قبل الحديثة، انظر: David Held [et al.], *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), pp. 340-341 and 363-369.

موضوعيًا، أكّدت الشبكات السياسية، وبالأخص الاقتصادية العابرة للقوميات، سيطرتها عبر حدود الدول، ما يجعل تلك الحدود نفوذة بصورةٍ كبيرة. علاوةً على ذلك، من الواضح بشدة أن الأسواق والاقتصادات التي تتحكم في هذه الحركة الهائلة نحو العولمة وتوجهها هي أسواق واقتصادات رأسماليةٌ وليست اشتراكية أو مساواتيةً أو شعبوية. فالعولمة هي على نحو واضح مشروع الدول الثرية القوية والشركات العملاقة التي تديرها ظاهريًا هذه الدول[6]. وهذا مشروعٌ مفروض عمومًا على الدول الضعيفة[7]. وقد صادف أن كان النموذج السياسي ـ الاقتصادي لهذه الدول القوية هو المشروع الليبرالي، حيث لا يمكن العثور على أي قوةٍ اقتصادية ـ سياسية مهمة أخرى[8]. وبهذه السيطرة، يكون هدف النظام الليبرالي هو خلق سوقٍ عالمي واحدٍ وموحد يعمل بحسب قواعد قانونيةٍ مشتركةٍ وعامة، بل متطابقة[9]. وعلى الرغم من أن النظام الليبرالي المعولم يتخطى، بحكم تعريفه، حدود الدول، فإنّه يجسد ويكاد يعكس أيديولوجيا الدولة الليبرالية نفسها، تلك الأيديولوجيا التي أسهمت بصورةٍ كبيرة في قيام أعتى أشكال العولمة وأحدثها. ولا يمكن إنكار العلاقة القوية والصلة بين الاثنين فإذا ما قبلنا بذلك، وجدنا أن الأيديولوجية المؤسسة للعولمة ونظام عملها ينسجمان، بعد إجراء التعديلات

---

(6) Montserrat Guibernau, «Globalization and the Nation-State,» in: Montserrat Guibernau and John Hutchinson, eds., *Understanding Nationalism* (Cambridge: Polity Press, 2001), p. 246, and Georg Sørensen, *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat* (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 33.

(7) «إذا لم تكن العولمة قد نجحت في تقليل الفقر، فهي لم تنجح كذلك في ضمان الاستقرار... يتهم نقاد العولمة الدول الغربية بالنفاق، وهم على صوابٍ في ذلك. ففي الوقت الذي دفعت الدولُ الغربية الدولَ الفقيرة إلى إزالة الحواجز التجارية، حافظت على حواجزها هي، ما منع الدول النامية من تصدير منتجاتها الزراعية وحرمها من دخل من التصدير تحتاج إليه أشد الاحتياج. وكانت الولايات المتحدة بطبيعة الحال واحدةً من الجناة الأساسيين». انظر: Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002), p. 6.

(8) Gary Teeple, *Globalization and the Decline of Social Reform: Into the Twenty-First Century* (Aurora, Ontario: Garamond Press; Amherst, NY: Humanity Books, 2000).

(9) المصدر نفسه، ص 1 - 5، و Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 235-236.

ولملخصٍ مفيد لفلسفة السوق الليبرالية والليبرالية الجديدة، انظر: Bob Jessop, *The Future of the Capitalist State* (Cambridge, UK: Polity, 2002), pp. 218-220.

المطلوبــة كلّها، مع الخصائــص الأيديولوجية المؤسســة للدولــة الحديثة النموذجية[15].

غير أن هذا الانسجام لا يؤدي إلى قيام تفسير موحّد للعلاقة بين الدولة والعولمة. وكانت النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية قد ناقشتا هذه القضيــة لعقدين تقريبًا، وانقســمتا علــى أطروحتين أساســيتين[11]. تنظر الأطروحة الأولى إلى الدولة على أســاس إســهامها في حركة رأس المال العالمي، فتجد أنها تفقد استقلالها وسلطاتها وقدراتها المركزية باطراد[12]. فبسبب قوى العولمة الجامحة، تفقد الدولة قدرتها على الحفاظ على نفسها كنسقٍ موحَّد من المؤسســات، ما يؤثر في السلطة التنفيذية والتشريعية في أثناء هــذه العملية[13]. كما ينظَــر إلى الدول، من حيــث مواجهتها ضغط العولمــة الاقتصادية، على أنها تفقد قدرًا معينًا من قدرتها على التحكم في

---

(15) لنتذكر أننا لم نعتبر الرأسمالية في الفصل الثاني خاصية شكل أساسية بالنسبة إلى الدولة، رافضين الرأي القائل إنه كي تكون الدولة دولة يلزمها بالضرورة أن تتبنى نهجًا اقتصاديًا معينًا. وقد ذكرنا كمثال الاتحاد السوفياتي السابق. وتمثل كوبا مثالًا آخر (والصين وجمهورية فيتنام الاشتراكية حتى وقت قريب). لهذا السبب نصر على كلمة «ينسجم»، حيث كان يمكن بالسهولة نفسها لأيديولوجية العولمة الرأسمالية أن تكون اشتراكية (على سبيل المثال) لو كانت القوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية العظمى في العالم اشتراكيةً، ولها مصلحةٌ راسخة في نشر الاشتراكية والنماذج الاقتصادية الاشتراكية حول العالم.

(11) هناك الكثير من الأطروحات والمدارس. لتصنيفٍ مفيد، انظر: David Marsh, Nicola J. Smith, and Nicola Hothi, «Globalization and the State,» in: Colin Hay, Michael Lister and David Marsh, eds., *The State: Theories and Issues*, Political Analysis (Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 172-189.

(12) نجد هذه الأطروحة في: Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge Studies in International Relations; 49 (New York: Cambridge University Press, 1996); Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton Studies in International History and Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Martin Albrow, *The Global Age: State and Society beyond Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press; Blackwell Publishers, 1996); Walter B. Wriston, *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming our World* (New York: Scribner; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), and Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press, 1995).

(13) Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 55-76.

مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الداخلية. بيد أن تراجع سلطة الدولة في بعض المجالات الاقتصادية وغيرها لا يعني أنّ اختفاءها وشيك. فهي تظل، حتى في هذه الأطروحة، قوةً منظّمةً تعتمد عليها المؤسسات العالمية من أجل مزيدٍ من توسع الأسواق داخل حدودها وخارجها. غير أنّه ما من شكّ في أن توازن القوى قد تحول ولا يزال في مصلحة السوق العالمية وبعيدًا عن الدولة.

تنظر الأطروحة الثانية إلى الدولة القومية على أنها قادرةٌ على تعزيز وضعها وقوتها في العالم المعولَم الجديد. وتبقى الدولة في هذه الأطروحة لاعبًا سياسيًا رئيسًا، لا يقاوم قوى السوق الاقتصادية العالمية فحسب، بل يمليها أيضًا[14]. والدولة لا تزال تحدد مفهوم الإقليم والمواطنة الذي يظلّ قويًا الآن كما كان خلال القرن الفائت. والأهم هو أن الدولة حافظت على طبيعتها السياسية على الرغم من المدى المتزايد للقواعد التنظيمية العالمية، إن لم يكن بسبب ذلك المدى. وهي لا تؤدّي دورًا رئيسًا في وضع هذه القواعد فحسب، بل تسبغ الشرعية على الشركات متعددة القوميات والشركات العابرة لها[15]. ولا تزال الدولة تتمتع بالسيادة والتشريع المستقل والسيطرة الحصرية على وسائل العنف المشروع. وهي تملك أيضًا سلطةً مطلقة على الجهاز البيروقراطي وتواصل توسيع توغلها الثقافي في النظام الاجتماعي. ومن خلال البنية الهائلة لقوتها، وبمنطق قواعد التحفيز والاستجابة، تتفاعل الدولة مع ما تنطوي عليه العولمة من تحديات منافسة على نحوٍ يحقق لها مزيةً، ما يزيد من قوتها في هذه الجوانب وغيرها. كما أنها تعتبر «الإطار المؤسس الأكبر الذي تُخَاض فيه ومن خلاله الجولة الحالية من العولمة»[16]. وأخيرًا، وكي تعزّز هذه الأطروحة الثانية مصداقيتها، فإنها تأخذ على محمل الجد التفاوتات

---

(14) نجد هذه الأطروحة في: Paul Q. Hirst and Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge, UK: Polity Press; UK; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996); Jessop, *The Future of the Capitalist State*, and Sørensen, *The Transformation of the State*.

(15) Hirst and Thompson, p. 98.

(16) Michael Marinetto, *Social Theory, the State, and Modern Society* (Buckingham: Open University Press, 2006), p. 125, Quoted in: Henri Lefebvre, *De L'Etat: Dans le monde modern*, vol. 1

الاجتماعية والاقتصادية التي عمقتها العولمة، بل وخلقتها[17]. وهذه التفاوتات لا بد أن تنتج، وقد أنتجت بالفعل، عدم استقرارٍ اجتماعي وسياسي لا يمكن لأحد أن يعالجه ســوى الدولة عن طريق إصلاحاتها وسياساتها في مجالات توزيع الثروة والعدالة الاجتماعية[18]. بعبارةٍ أخرى، ستظل الدولة ذلك الكيان الذي لا غنى عنه.

يمكــن، لأغراضنا الخاصة، أن ندرج في إطــار هذه الأطروحة الثانية ما يُعْرَف بالمدرســة التحوليّــة[19] (transformationalist school)، حيث ترى هذه المدرسة أن بمقدور الدولة، على المدى القصير، مقاومة الآثار العامة للعولمة، وتكييف نفسها أو تحويلها، على المدى البعيد، إلى نظام تُستبدل فيه الأنساق السياسية والاجتماعية التقليدية بأنساقٍ أخرى. بمعنى أنها تستطيع إعادة تشكيل نفسها والنجاح تاليًا في مواجهة التحديات التي تفرضها العولمة[20].

تبيّن الأطروحتان اللتان قدمناهما بمــا تمثلانه من أفكار[21]، احتمال أن تستمر الدولة أو أن تستبدل بها بنيةُ قوةٍ معولمة جديدة. ومن وجهة نظرنا، لا يضيف الرأي القائل إن الدولة ســتكيف نفســها أو تحولهــا لمواجهة تحدي العولمة شيئًا جديدًا، إذ يبدو أنه لا يسلّم بالمقدمة الأساس القاضية بأن التغيير والتكيّف أساســيان للدولة بوصفها عملية تاريخية. ولنســلّم بأن الدولة مرت

---

(17) عن دور العولمة في زيادة الفقر على مستوى العالم، انظر: Stiglitz, *Globalization and its Discontents*.

(18) يجب أن يخفف إهمال الدولة النسبي للفقراء من حدة هذا التصريح. عن هذا الموضوع، انظر: Douglas E. Ashford, «Constitution of Poverty,» in: Rolf Torstendahl, *State Theory and State History*, SCASSS (London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1992), pp. 149-167.

بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يخفف من حدته أيضًا الطرح المقنع القاضي بأن إصلاحات الدولة الاقتصادية تقلصت في ما يطلق عليه عصر العولمة. انظر: Teeple, pp. 51-80.

(19) Sørensen, pp. 190-208.

(20) Martin Shaw, «The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation,» *Review of International Political Economy*, vol. 4, no. 3: *The Direction of Contemporary Capitalism* (Autumn 1997), pp. 497-513, and Held [et al.], *Global Transformations*.

(21) ثمّة تقويم دقيق ومُفَصَّل للأطروحتين في: Michael Mann, «Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation- State?,» *Review of International Political Economy*, vol. 4, no. 3 (Autumn 1997).

بالفعل بتحولاتٍ في الماضي وستستمر في فعل ذلك، ولا بد من أن هذا هو الافتراض الكامن في الأطروحة الثانية، وإن لم يُعَبَّر عنه. بيد أن التحولات لا يمكن أن تكون من القوة بحيث تحوّل الدولة إلى شـــيءٍ يفتقر إلى التشابه مع أي شـــيءٍ عرفناها عليه في القرنين الماضيين. وبمجرد حدوث ذلك، لا يعود بمقدورنا الحديث عن الدولة إلا لننعاها. وفي هذه الحالة، لا يبقى لنا ســوى الأطروحة الأولى، إذا ما بقي أي شـــيء، لأن هذه الأطروحة ذاتها قائمة على تقويمٍ لقدرة الدولة، أو عدم قدرتها، على الاستمرار.

لا يتبقى لنا، إذًا، إلا ثلاثة احتمالاتٍ منهجية: الانتصار الكامل للعولمة، أو الانتصـــار الكامل للدولة، أو علاقةٌ جدلية مركبة ومســتمرة من الاحتكاك والتعاون بينهما. ولا يبدو أيّ من الانتصارين ممكن الحدوث في المســتقبل القريب، ما يتركنا مع الاحتمال الثالث الذي يمثل الحقيقة الفعلية على الأرض، علاوةً على المنوّعات التي يمكن أن يطلع بها على هذا النحو أو ذاك باختلاف الأوضاع. وما نزعمه هو أنّه إذا كان الحكم الإســلامي - كما رأينا - لا يتوافق مع الدولة الحديثة، فإنّه ســيكون بالأحرى أقل توافقًا مع (1) الشكل الحاضر (أو المحتمل) للعولمة باعتبارها الشـــكل الوحيـــد للحكم، ومع (2) النتيجة المركبة لأي جدليةٍ بين هذا الشكل من العولمة والدولة.

باتـــت العولمة تعني أشـــياء مختلفةً متعددة، مهمّـــة كلّها وذات مؤديات خطرة. وسوف نأتي على ذكر ثلاث خصائص أساسية بصورةٍ مختصرة، أولها الخاصية الثقافية[22]. فقد اســتولت تكنولوجيا الاتصالات الحديثة على بعضٍ من احتكار الدولة إنتاج الثقافة والأشـــكال الثقافية مفســـحةً هذا المجال أمام قوى متنافســـة تعولـم أشكالًا ثقافية دون سواها. ونستطيع القول باطمئنان، إنه في حين حمـــت العولمة أوجهًا معينة في الثقافات التقليدية المحلية (كمواقع التـــراث العالمي)، تبقى مثل هذه الظواهر ظواهـــر متحفيّة تتنافس مع التقدم السريع والعنيف والضخم الذي تتقدّمه الأنماط الثقافية الغربية (كفنون الأداء الغربيـــة، ووجبات ماكدونالد، وممارســـات متاجر وول مـــارت التي تعتصر العمال، ولباس رجال الأعمال الحديث المشـــدود، وثقافة استهلاك الكحول،

(22) Held [et al.], pp. 327-363.

وتخلي الدول الأفرو آسيوية عن الأشـكال الثقافية التقليدية ووسائل إنتاجها المتلاشـية لمصلحة نظيرتها الغربية). بل إن الإزاحة الثقافية تهدد حتى بعض المناطق الغربية، وإن كان بدرجةٍ أقل، كما يتجلى في كيبك وصراعها المستمر مع الهيمنة الثقافية الأنكلو ـ أميركية. ويعتبر الكاتالان والباسك مثالين آخرين على ذلك.

لا حاجـة إلى القول إن الهيمنة الثقافية علـى العالم غير الغربي ملازمة لأشكالٍ من السلطة السياسية والعسكرية المهيمنة، الملازمة بدورها للاقتصاد والأسـواق[23]. هنا، تظلّ الدولة مصدرًا مهمًا للعولمة. وكما أكد مارتن شـو (Martin Shaw)، فإن شـكل الدولة الحديثة النموذجي المعاصر ليس شـكل الدولة القومية فحسب، بل أيضًا «تكتلٌ ضخم ومعقد مؤسسيًا وغير منظم من سلطة الدولة التي مرّت بتحولاتٍ إضافية بات يمكن من خلالها اعتبار الدولة الغربية شـكلًا عالميًا لسـلطة الدولـة»[24]. وبالبناء على نظريـة مايكل مان (Michael Mann)، يؤكد شو (الذي كان يمكن له إضافة كارل شميت أيضًا) أن العولمة قوةٌ سياسية وعسـكرية بقدر ما هي اقتصادية من حيث الأهمية، وأن هذه «القوى المتعددة» تمثل هيمنة الغرب المتواصلة على «العالم بأكمله إلى هذا الحدّ أو ذاك»[25].

بيد أنّه لا شك في أنّ الوجه الاقتصادي للعولمة هو الأكثر وضوحًا. وهو يبقى الأولوية الأولى لـ رابطة دول جنوب شـرق آسـيا (ASEAN) والاتحاد الأوروبي واتفاقية التجارة الحرة لشمال أميركا (NAFTA) والتجمع المخروطي لـدول أميركا الجنوبيـة (Mercosur) ومنتدى التعاون الاقتصادي لدول آسـيا والمحيـط الهادئ (APEC) ورابطـة الدول المسـتقلة (CIS) ومنظمة التعاون والتنميـة الاقتصادية (OECD)، علاوةً على منظمـة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومؤسسات أخرى[26]. إنّ الحجم الهائل للسوق

(23) Held [etal.], pp. 87-148.

(24) Shaw, p. 497.

(25) المصدر نفسه، ص 502.

(26) عن صندوق النقد والبنك الدوليين كلاعبين أساسيين في العولمة، انظر: Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, and Held [et al.], pp. 149-188.

المالي العالمي مذهل، وهو يغطي كامل التكاليف المترتبة على العسكرة العالمية التي هي أداةٌ أخرى من أدوات العولمة(27). وبحلول منتصف التسعينيات من القرن العشرين، لم تقلّ صادرات العالم عن 17 في المئة من الناتج العالمي، ممثلةً بذلك زيادة نسبتها 10 في المئة قياسًا بالعقود الثلاثة السابقة لها مجتمعةً(28). ولقد زادت الأرقام منذ ذلك الوقت ولا تزال في زيادة يومية. وبذلك يغدو القول إن العولمة تميِّز الثراء المادي والرخاء الاقتصادي، شأنها شأن المجتمع الحديث عمومًا، من قبيل تكرار ما هو واضح. وفي هذا السياق، نحن ننظر إلى نموذج اقتصادي ينبع من منطق الدولة النموذجية نفسها التي يصادف أنها ليبرالية التوجّه بجدارة(29). بيد أن اقتصاد العالم هو بلا شك محل سعي شديد وحدٍّ أدنى من التنظيم إلى درجة أنّه لا يشبه النظام إلا قليلًا(30). ولذلك، فهو يفتقر إلى أي آليةٍ تشبه ما طورته الدولة في التعامل مع قضايا العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة (تمثّل الولايات المتحدة استثناءً جزئيًا هنا، حتى عند مقارنتها ببلدان أقل رخاء). وفي هذا الإطار، كانت الدولة، بصرف النظر عن فقر سجلّها، أكثر انتباهًا من أي شيءٍ نجحت العولمة، أو قد تنجح، في إدارته. بيد أنه في حالة الأسواق ورأس المال، لا ينبغي أن نضع الدولة في مواجهة العولمة على الدوام، كما لو كانت العولمة خارج نطاق سيطرة الدولة تمامًا، كما تزعم بعض نظرياتها. فالأسواق الحرة المعولمة هي من عمل الدولة بدرجةٍ كبيرة، وتقودها في الوضع الراهن الولايات المتحدة أساسًا، علاوةً على أوروبا واليابان (وقد نضيف الصين الصاعدة أيضًا).

من الأمثلة البارزة على دور الدولة، ومن الأمثلة الأساس بالنسبة إلى بحثنا، تلك الحقيقة الساطعة التي مفادها أنّ الشركة (corporation) التي خلقتها

---

(27) Shaw, «The State of Globalization».

(28) Sørensen, p. 30.

(29) Kahn, pp. 235-236, and Teeple, pp. 1-5.

(30) Strange, p. 198.

يؤكد سترينج أيضًا أن ما يُطلَق عليه الحكم العالمي سيظل مفتقدًا إلى بنيةٍ نظامية ما دامت سلطاته لا تتنافس أو تتوازن مع بعضها على النحو الذي نجده في الدولة التي فُصِلَت فيها السلطات.

الدولة ونظّمتها تؤدّي دورًا أساسـيًا في الاقتصاد المعولم[31]. وبصرف النظر عــن أي حكمٍ يخصّ مزايــا العولمة أو عيوبها بوصفها عولمة، فإن الشــركة كانت على الدّوام قوّتها الدافعة[32]. ومن المعقول، إذًا، تقويم العولمة بإحدى صفاتها الغالبة، أي أخلاق شركتها التي حصلت ولا تزال على دعم الدولة[33]. وعلــى الرغم من حقيقــة أن الدولة الحديثة الباكرة أبــدت نفورًا أخلاقيًا من الشــركة وجرّمتها لبعض الوقت على أســاس أنها تفسد المسؤولية الأخلاقية الشــخصية، فإنها لم تســمح بعودتها فحســب، بل عززتها كذلك بشخصيةٍ قانونية، وهي الخاصية نفســها التي أزعجت الحــسّ الأخلاقي للحكومة في البداية[34]. ولا تسمح المســاحة المتاحة بتناول شامل لطبيعة الشركة، بيد أن جانبًا منها شديد الوضوح. فالشركة يقيمها القانون لأجل هدفٍ واحد، ألا وهو زيــادة ثروتها وإعلاء هذا الهدف على كل ما عداه، بما في ذلك المســؤولية الاجتماعيــة التي توظَّف، إذا ما وُجِدَت، في خدمــة توليد أرباح أكبر. هكذا تصبــح الأعمــال الخيرية التي تقوم بها الشــركات والمســؤولية الاجتماعية اســتراتيجيات لزيادة الأرباح، وبالتالي زيادة الحجم الاقتصادي للشركة. لهذا السبب تحديدًا، لا تستطيع العولمة القائمة على الشركات منافسة الدولة، لأن الدولة طورت وسائل التعامل مع الحاجات الإنسانية لمواطنيها، وإن كان ذلك بأقل الدرجات. وبالمقابل، فشــلت الشــركة في فعل الشيء نفسه، بل كانت ولا تزال ذات سمعةٍ سيئة في ممارســاتها اللاإنسانية والاستغلالية التي تدمر حياة البشــر (ما يُدعى الآثار الخارجية (externalities)) كمستهلكين لمنتجاتها،

---

(31) Hirst and Thompson, p. 98, and Sørensen, pp. 23-45.

(32) Held [et al.], pp. 242-259.

(33) Philippe C. Schmitter, «Still the Century of Corporatism?» *Review of Politics*, vol. 36, no. 1 (January 1974), pp. 111-113 and 119-120.

(34) Joel Bakan, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power* (New York: Free Press, 2004), pp. 5-8 and 12.

في أوروبا وأميركا، تمت معارضة الشركات في البداية على أسسٍ أخلاقية لأنها «تسمح للمستثمرين بالتهرّب من فشل شركاتهم من دون أي ضرر...، ورأى النقاد أن ذلك يضعف المسؤولية الأخلاقية الشخصية، وهي قيمةٌ حكمت العالم التجاري لقرون». انظر: David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (West Hartford, Conn.: Kumarian Press; San Francisco, Calif.: Berrett-Koehler Publishers, 1995).

وكضحايا للتسـربات الكيميائيـة والبترولية، وكعمـالٍ منتهكين في وظائف تعتصرهـم، وكسـاكني كوكـبٍ يتعرض للدمار ببـطءٍ ولكن بثبـاتٍ، نتيجة ممارساتها الصناعية.

يمكن أن نستنتج أنه ما من خاصية سبق أن نسبناها إلى الدولة القومية في الفصول الأربعة السابقة قد تقلصت، في ظلّ العولمة، إلى درجة كافية لتبرير إعادة التفكير في طبيعتها. فكل الخواص، أو ما أطلقنا عليه خواص الشكل، إمّا تأثرت بصورةٍ أضعف ما تكون (مثل السيادة والاحتكار الثقافي للدولـة) أو تعزّزت (مثـل التنظيم القانونـي أو البيروقراطية). ومن جهة أخرى، لا توجد أي خاصيةٍ من خواص الشكل الخاصة بالعولمة، باستثناء مداهـا، إلّا وتمتلكها الدولة بالفعل. ولا تمتلك العولمة سـيادةً حقيقية، لأنها لا تمتلك، بالمقارنة مع الدولة وبصورةٍ مسـتقلة عنها، إلا سـلطاتٍ محدودة لممارسة العنف المشـروع والتهديد باستخدامه؛ كما أن كفاءتها التشـريعية محدودةٌ بالمقارنة؛ وقدرتها، ككيانٍ مسـتقل، على التوغل في النطاق الثقافي لا تزال في طورها الأول. في الواقع، لا تملك العولمة أي اسـتقلالٍ ثقافي، إذ إنها تسـتمد عنفوانها الثقافي، كما رأينا، من مجتمعٍ غربيٍّ متأثرٍ بشـدة بتدخل الدولـة. وتظل المجـالات التعليمية والثقافية الأكبر ـ وهي مجالات مهمة لتكوين السـلطة ـ مخترقةً من الدولة القومية وتحت سيطرتها المباشرة، أمّا العولمة فهي بصورة رئيسة واحدةٌ من أشباه الموصلات لدى الدولة على هذا الصعيد (بصرف النظر عن السرعة التي تزيد بها من قدرتها التوصيلية).

والآن، ما دام الانعزال ليس خيارًا ممكنًا ـ على المدى الطويل، بالطبع ـ لا بدّ للحكم الإسـلامي مـن أن يتعامل مع الدولة القوميـة والعالم المعولم كليهما، حيث يعملان بناءً على مجموعةٍ معينة من المعايير كنّا قد ذكرنا أغلبها في الفصول السـابقة، ولم نستبعد سوى واحد منها، ألا وهو رأسمالية السوق الحرة الليبرالية. وسنتناول هذه الخاصية في المقطع التالي، ونختم، في صورة مجموعة ملاحظاتٍ سـريعة، بتوليفةٍ تستحضر شروط الحكم الإسلامي التي رسمنا خطوطها العريضة في الفقرة الأولى من هذا الفصل.

2 ـ الاقتصاد الأخلاقي للإسلام

كما يتحدّد الاقتصاد الحرّ المهيمن على العالم اليوم بمجموعة مبادئ تميّزه من التوجهات الاقتصادية الأخرى ـ كالاشتراكية ـ كذلك هو حال النظام الاقتصادي الإسلامي (الذي يكاد يطويه النسيان هذه الأيام). وكما يقوم الاقتصاد الليبرالي الحديث على فهم معين للعالم وشكلٍ معينٍ للحياة السياسية، كذلك هو حال الاقتصاد الإسلامي الذي يصطبغ بشدة، ولعلّه يتحدّد تمامًا، بتصور معين للعالم ليس ذا طبيعةٍ سياسية بل ذو طبيعةٍ شرعية. وبينما تتسم الفلسفة الاقتصادية الليبرالية، على مستوى كل من الدولة والعولمة، بالتجارة الحرّة والحركة الحرّة لرأس المال والخصخصة والرغبة في تعظيم الربح وتراكم الثروة من أجل ذاتها (وهو ما يفسّر اللاعقلانية الملحوظة كثيرًا لدى الرأسمالية)[35]، يتأسس النموذج الإسلامي على ما يمكن أن ندعوه اقتصادًا أخلاقيًا.

نشأ نموذج هذا الاقتصاد مع القرآن نفسه، الوثيقة المؤسسة للإسلام وثقافاته وعالمه المادي، ثم أحكمته السيرة النبوية وبعدها نظام الشريعة الشامل بوصفه ظاهرةً خطابية ومؤسسية. وبينما اختلفت الممارسات التجارية والأنشطة الاقتصادية من منطقةٍ إلى أخرى ومن قرنٍ إلى آخر، سادت القيم الأخلاقية الشرعية وأوجدت واقعًا عامًا يشهد على نجاحها وانتشارها. ويمكن قياس هذا النجاح بواقعة لا مِرَاء فيها مفادها أنّ الحضارة المادية الإسلامية والتجارة الدولية والإقليمية الإسلامية كانتا من بين الأكثر نشاطًا وتميزًا في تاريخ العالم قبل الحديث[36]. وهذا التوصيف (الذي ربما لا يفي بالحق) لا يدلل عليه ما نعرفه عن الإسلام وتاريخه الاقتصادي فحسب، بل تشهد له أيضًا حقيقة أنّ الاستعمار الأوروبي لم يستطع الهيمنة على البلاد الإسلامية خلال القرن التاسع عشر من دون

(35) Allen E. Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Rowman and Allanheld Texts in Philosophy (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985), pp. 27-28.

(36) انظر، على سبيل المثال: S. M. Ghazanfar, ed., *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the «Great Gap» in European Economics*, Foreword by S. Todd Lowry (London; New York: Routledge Curzon, 2003).

تفكيــك الأبنية الاقتصادية التي اعتمدت إلى حدٍّ كبير على قواعد وقوانين وقيم شرعية[37]. وكان ذلك سببًا مهمًا لإصرار المشروع الاستعماري على اســتئصال الشــريعة، إذ كانت عائقًا أمام توســع أوروبا السياسي، وأمام سيطرتها الاقتصادية، وهو الأهم. ويلخص هذا العائق المتصور والحقيقي كل شــيء، إذ يشــير إلى عدم توافق الشــريعة كنظامٍ أخلاقي مع طرائق الرأسمالية الحديثة وقيمها.

ثمّة فكرةٌ لا بدّ منها في أي عرضٍ لاقتصاد الشريعة الأخلاقي، ألا وهي أن حفظ الملكية والثروة وإنماءهما يمثل إحدى الكليّات الخمس التي أسست بنية النظام الشــرعي، وبالتالي المجتمع الإســلامي بمجمله، وحددت طريقة عملهما[38]، أمّا الكليّات الأربع الباقية فهي الحفاظ على النفس والدين والعقل والنسل (أي الأمة ومجتمعاتها الجزئية[39])[40]. وتتحقق كلّية حفظ النفس عبر تشريعات القصاص، وهي تشــمل، من بين ما تشمل، الدية، وفي حالة القتل حــق عصبة المقتول (وليــس الدولة) في قبول الديــة أو اختيار القصاص أو العفو. ويتعــزّز حفظُ الدين بما ندعوه تقنيات الــذات[41]، إضافةً إلى قوانين

---

(37) انظر: Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 371-442.

(38) لمقدمة عن ذلك، انظر: Felicitas Opwis, «Islamic Law and Legal Change: The Concept of Ma_la_a in Classical and Contemporary Legal Theory,» in: Abbas Amanat and Frank Griffel, eds., *Sharī'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), pp. 66-71, and Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 168-174 and 180-187.

أعيدت صياغة هذه الكليات، مع المفاهيم التابعة لها، خلال القرن العشرين، ماحيةً في أثناء ذلك آثار النظام نفسه الذي اشتقت منه. لقد أكّدتُ في مقالٍ سابق «Can the Shari'a Be Restored?» أن هذه التحولات الحديثة كانت محصورة في «ذاتيةٍ غير قابلةٍ للعلاج». وبالمقابل، شكلت في الفترة قبل الحديثة أسس الشريعة وأدمجت كجزءٍ أساس من أصول الفقه. انظر: Wael Hallaq, «Can the Shari'a Be Restored?,» in: Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004), p. 46.

(39) هذه إضافة من المؤلف على الترجمة العربية [المترجم].

(40) Wael Hallaq, «Maqasid and the Challenges of Modernity,» *Al-Jāmiāh*, vol. 49, no. 1 (2011), pp. 1-10.

(41) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الجهـاد والردة، وهي بمنزلـة الدفاع عن حقوق المسـلمين ضد التهديدات الخارجية والفتن الدينية الداخلية[42]. ويتحقق حفظ العقل الذي هو أساس أي فعلٍ «قانوني» (بما في ذلك الصلاة والحج،... إلخ)، بواسـطة قواعد تنظيميةٍ متعـددة تحدد الأهليـة القانونية علاوةً على تلك القوانين التي تجرم شـرب المسكرات. ويتحقق حفظ النسل بواسـطة قوانين تنظّم الزواج وتتعلق بالزنا والطلاق والميراث والحضانة وما شابه ذلك. وعلى الرغم من أن كلمة «نسل» تعني حرفيًا الأطفال أو الذرية، فإن المعنى «القانوني» والأحكام الخاصة بهذه المقولة تشـمل الأسرة الممتدة، وبالتالي المجتمع الذي تعيش فيه وترتبط مع سواها بالزواج وغيره من الروابط الاجتماعية ـ الاقتصادية[43].

كانت الكلّيات الخمس التي يُجْمَع في الإسلام على أنها تحدّد مقاصد القانون الأخلاقي ـ وعلى أنّها «شُـرِّعَت من أجل مصالح العباد»[44] ـ قد نشـأت في الفقه نتيجة مشـروع اسـتقرائي دفع الفقهـاء، بعدما نضجت الشريعة، إلى أن ينظروا خلفًا إلى الصورة الكاملة، إذا جاز التعبير، ويتخيّروا هذه الكليـات من المجال الكامـل للثقافة القانونية، مـن دون أن يقيدوا أنفسهم بنصوص الوحي أو بمناهج أصول الفقه العقلية[45]. بعبارةٍ أخرى، اختصر التأثير الكلي للشـريعة ـ باعتبارها نظامًا خطابيًا ونظريًا ومؤسسـيًا وعمليًا ـ في هذه الكليات التي ما إن جرى استخلاص مضامينها وتفصيلاتها حتى أنتجت بدورها الشـريعة نفسها بكلّ ما هي عليه. وبالبناء على خمسة قرون علـى الأقل من التـراث القانوني القائم، حُـددت الكلّيات بصورةٍ اسـتقرائية وراحـت تُفَصَّل على نحوٍ مسـتمر بعدمـا أصبحت خصائص

---

(42) عن الجهاد والردة، يمكن العودة إلى مناقشاتنا في الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Hallaq, *Sharī'a*, pp. 318-320 and 324-341.

(43) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: محمد علي صبيح، 1969 - 1970)، ج 2؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن سعيد بن نبهان، [د. ت.])، ص 214 - 218، ومحمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، 2001)، ص 430 - 449.

(44) «الشريعة وضعت لمصالح العباد»: الشاطبي، ج 2، ص 3.

(45) Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 162-206.

نموذجية تحدد الشريعة كنظام قانوني وثقافي. ويمكن القول إنّ هذه الكلّيات تمثّل معنى الإسلام[46].

بيد أن أيًا من هذه الكليات ليس مستقلًا. وكي تُطبَّق بأي قَدْرٍ معقول وتكون ذات معنى، لا بد لكل منها أن تتكئ على الكليات الأخرى وتتداخل معها، محافظةً على علاقة اعتمادٍ متبادلٍ في ما بينها. ومن الواضح أنّ كلّية حفظ النفس هي كلّية أساسية تضع البنية الأساس للنظام الذي لا يمكن للكليات الأخرى أن تتحقق من دونه. ولا تقل كلّية حفظ الدين أهمية عن سابقتها، فهي تحدد كلًّا من نوعية النظام الذي أسسه المبدأ الأول، أي حفظ النفس، وطبيعته. ولا يعني الجهاد والردة، المعاني السياسية السطحية والفجّة التي اكتسباها اليوم، بل يمثلان أبنيةً مفهومية عميقة ترتبط بأعمال دينية وفلسفة حياةٍ صوفية معتدلة، إضافةً إلى تقنيات النفس ذات الأهمية العظمى. فإذا كانت الكلية الأولى آليةً ميكانيكية تضع «قواعد النظام الاجتماعي»، فإن كلية حفظ الدين تعطي هذا النظام قيمه ومعانيه ونفسيته وروحانيته. ويلزم من هذا المنطق أن تتشابك الكلية الخاصة بالأسرة والمجتمع مع كلية الدين، لأن هذه الأخيرة هي أيضًا أساس الأولى والمنتجة لها.

بيد أن كل هذه الكليات، بما فيها كلية العقل، تمثّل السياق الذي يمكن من خلاله لكلية المال أن تتحقق وتصبح بنّاءة. كما تشترك كلية المال في جدليةٍ مع كلّ واحدة من الثلاث الأخريات لتعزيز الكلية الخامسة. لذلك، من الدقيق القول إن العناصر المنتمية إلى المجموعة الكاملة للكليات تعمل بصورةٍ متزامنة كلما استدعيت أيّ منها للعمل. هكذا، قامت جدلية بنيوية من القيم والممارسات والمؤسسات الشرعية بتحديد مجال مبدأ حفظ المال وتقييده ودعمه وإخراجه إلى حيّز الوجود. كما نظّمت جدلية الاعتبارات الروحية والميتافيزيقية والدنيوية في آنٍ معًا

---

(46) أصبحت نظرية الكليات والمقاصد، بفضل هذه الخصائص كلّها، موضوع نقاشٍ حاد في العقد الأخير. انظر على سبيل المثال: الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الحادي والعشرين: مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، 3 ج (كوالالمبور: جامعة ماليزيا العالمية، 2006).

مبادئ حقوق الملكية واكتساب الثروة والحفاظ عليها وصرفها في الوقت نفسه[47].

حض الإسلام وشريعته على السعي من أجل الثراء المادي وتراكم الثروة[48]. وكان الرسول نفسه مدير أعمالٍ وتاجرًا، إذ تزوج من امرأة مقتدرة كانت لها تجارتها الخاصة المعتبرة. ويُحِل القرآن من جانبه التجارة والأعمال باعتبارهما أعمالًا مشروعة يمكن للإنسان السعي فيهما بعد انقضاء واجب الصلاة[49]. كما نجد في الشريعة قواعد وقوانين مفصلة خاصة بالبيع والعقود والتجارة. وتمثل المساحة الكلية المخصصة لهذه القضايا، بما في ذلك الشركات التجارية والعهود والتحويلات والوكالات والودائع والقروض والإفلاس والاختلاس والإيجار وما شابه، ما لا يقل عن 15 في المئة من سجلّ الشريعة المكتوب. وإذا أضفنا القواعد والقوانين المالية الخاصة بالضرائب والمواريث والوصية والهدايا والأوقاف والطلاق وما شابه، ترتفع هذه النسبة إلى 25 في المئة أو أكثر[50]. وإذا أخذنا في الاعتبار الأهمية

---

(47) لا تزال هذه العلاقات المعتمدة على بعضها مفهومةً جيدًا من بعض الكتاب في العصر الحديث. انظر على سبيل المثال: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها (بيروت: دار التعارف، [د. ت.])، ص 290 - 298 وأجزاءً أخرى من الكتاب، ولمناقشة مفيدة لهذا الموضوع عند الصدر، انظر: Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge Middle East Library; 29 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 115-119, and Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, Trans. John Hardie (Oneonta, NY: Islamic Publications Intl., 2000), pp. 127 ext.

بيد أن غالبية الكتاب المسلمين في العصر الحديث لا يظهرون هذا الفهم المركب حتى عندما يعارضون الرأسمالية وآثارها. عن هذا، انظر: Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006).

(48) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، 20 ج (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2007)، ج 12، ص 323 - 325 و329 - 331، حيث يصرح بأن فضائل التجارة المندوبة تتضمن «زيادة العقل».

(49) القرآن الكريم، «سورة الجمعة،» الآية 10، وأبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، 31 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993 - 1994)، ج 30، ص 245.

(50) انظر نسبة كلٍ من هذه الموضوعات في: Wael Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 29-30.

العظمى لـ«الأركان» التي تشكل تقنيات النفس[51]، وفي ضوء المكانة المقدسة التي اكتسبتها الأسرة والقوانين الخاصة بها ـ ناهيك بمجالات التنظيم الأخرى التـــي لا تعد ولا تحصى ـ يصبـــح تخصيص ربع اهتمـــام النصوص للعقود والتجارة والمعاملات المالية جديرًا بالملاحظة.

تتشبع كل المعاملات التعاقدية في الشريعة بصبغة القيم الأخلاقية، ويلزم أن تفترض العقود الرضا حتى تكون صحيحة. والرضا مفهومٌ مشحون أخلاقيًا ونفسيًا. وهو يعني القبول الكامل الخالي من أي أثرٍ للإكراه أو حتى التردد[52]. وهو يفتــرض التعامل العـــادل والنيّة الحســـنة وراحة النفس لـــكل الأطراف المتعاقـــدة. ويجب أن توضع التجـــارة، كونها تعاقدية، في هـــذا الإطار الذي يتطلب العفو والسماحة والاستقامة وتجنب الجشع والطمع ووضع قيودٍ ظالمة على الشـــركاء: «رحم الله عبدًا ســـمحًا إذا باع، ســـمحًا إذا اشترى، سمحًا إذا اقتضـــى»[53]. و«التاجـــر الصـــدوق الأمين مـــع النبيين والصديقين والشـــهداء والصالحيـــن»[54]، بينما يصلى التجار الذين يغشـــون ويحتالـــون نار جهنم بما أثِموا[55]. والتجارة قد تثير الريبة إذا جرت في ســـوق فســـد فيه المال بســـبب

(51) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(52) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، 3 ج (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ج 2، ص 575 وما بعدها، 586 وما بعدها، 641-642 و744 وما بعدها؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 8 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 3، ص 5، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الامام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة، 19 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 5، ص 13.

(53) حديث نبوي. انظر: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 5 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، ج 2، ص 617.

(54) حديث نبوي. انظر: محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، 6 ج (القاهرة: دار الحديث، 1999)، ج 3، ص 335.

(55) وهو أيضًا موضوع أحاديث نبوية أخرى. انظر: المصدر نفسه. انظر أيضًا الدلالة الجمعية لهذه الآيات القرآنية: القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآيات 83، 177، 188، 198، 200، 215 و275-279؛ «سورة النساء،» الآيات 2، 6، 10، 29، 36 و161؛ «سورة المائدة،» الآية 89؛ «سورة التوبة،» الآيات 35، 60 و103؛ «سورة الإسراء،» الآية 26؛ «سورة النور،» الآية 22؛ «سورة الروم،» الآية 39؛ «سورة المجادلة،» الآية 13، و«سورة الجمعة،» الآية 10.

المعاملات السيئة، ســـواء انطوت على اختلاسٍ أم مخاطرةٍ مذمومةٍ أم ربا(56). وكان القلق من إمكان فســـاد التجارة والمال الناتج عنها، حتى ولو بطريقةٍ غير مقصودة، بسبب ممارسات السوق اللاأخلاقية، قد دفع الشريعةَ إلى وضع آليات قانونيـــة وأخلاقية هدفت إلـــى «تزكية» هذا المال. وهذا ما يفسّـــر مطلب إيتاء الـــزكاة والمشـــاركة في الأعمال الخيريـــة المتعددة كالصدقـــة والوقف (الذي اســـتحوذ على مـــا يقارب نصف الأمـــلاك في البلاد الإســـلامية بحلول القرن الســـادس عشـــر) بصورةٍ غير مباشـــرة(57). وثمّة افتراض أنه في كل بيعٍ يوجد احتمال للإثم، أي مسؤولية أخلاقية، حيث إن المرء، مهما يكن أمينًا، لن يعرف على الدوام مصـــدر أرباحه. وهذا الإثم هو من الكِبَـــر بحيث يعتبر باعثًا على غضب الرب، والطريق الأسلم لتخفيف هذا الغضب هو الاشتراك في الأعمال الخيرية لمصلحة الفقراء وحتى عابري السبيل(58). وأولئك الذين يكنزون الثروة ويجمعون المال حبًّا به ـ أي الذين بعبارةٍ أخرى، يضيعون المسؤولية الاجتماعية بوصفها عبادة أصلية ـ لهم مصيرٌ واحدٌ مؤكد، ألا وهو نار جهنم(59).

ليس هذا الدافع الأخلاقي عرضيًا ولا هامشيًا بالنسبة إلى الثقافة القانونية. إنـــه دافعٌ نموذجي، يحيط بنســـيج قواعد الشـــريعة الخاصـــة بالمال والعقود والاســـتثمارات والمعاملات التجارية وكل ما له علاقـــة بالربح ويتغلغل فيها تمامًا. ولا تنبع أي من هذه النّعم من عالم «متوحش» أو «بليد»(60)، فهي جزءٌ

---

(56) الحر العاملي، ج 12، ص 349 - 350 و352 - 353. عن تحريم الربا والغرر، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 243-244, and Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, Arab and Islamic Laws Series; 16 (Boston, Mass.: Kluwer Law International, 1998).

(57) عن الزكاة في المناظرات الحديثة، انظر: Tripp, pp. 56-57 and 124-126.

(58) موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، 14 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 2، ص 702. ولعرضٍ حي للمؤسسات والمعاملات المستقرة لمساندة عابري السبيل في العالم الإسلامي، انظر: Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, Trans. H. A. R. Gibb (New Delhi: Goodword Books, 2003).

(59) يظل هذا الفهم للثروة اليوم بقوته نفسها كما كان منذ ألف سنةٍ مضت. انظر، على سبيل المثال: محمد البهي، الدين والدولة (القاهرة: مكتبة وهبة، 1980)، ص 121 - 130.

(60) انظر، على سبيل المثال: Al-Ghazali, *Al-Ghazālī's Path to Sufism and his Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-dalāl*, Translated by R. J. McCarthy; with a Preface by David Burrell and an Introduction by William A. Graham (Louisville, KY: Fons Vitae, 2006), p. 35.

أساسٌ من النعم التي وهبها الله للبشرية. وقد منح الله البشرية كل تلك النعم والبركات من دون أن ينتظر أي نصيبٍ له فيها، لأن ربحه أو مقابل استثماره في بشرٍ قد لا يكونون من الشاكرين هو عرفانهم له. بيد أنَّ غاية العرفان له، وهو الغني، لا تستقر عنده في النهاية، فللشكر أو العرفان انعكاس أنثروبولوجي لا يمكن التعبير عنه إلّا بطريقةٍ واحدة: التصدق على الفقراء والبشر الآخرين كوسيلةٍ لتقدير الواقعة الأساس التي مفادها أننا نعيش ونستمتع بالرزق الآمن الزائد عن حاجاتنا الأساس. هكذا يُترجم الشكر، في تعريف الشريعة، إلى تصوّر ناضج للمسؤولية الاجتماعية، حتى على هذا المستوى المتواضع من تأمين الرزق.

يُعتبر كسب الرزق الذي يحتاجه المرء لإعالة نفسه وأسرته ودفع ديونه التزامًا دينيًا[61] وفرضًا واجبًا[62]. وموقف الشريعة الرئيس هو مبدأ الاستعفاف، بمعنى السعي ما أمكن إلى الاستقلال الاقتصادي وتجنب المساعدة المالية من الآخرين[63]. بيد أن المكسب الذي يتخطى ذلك المعدل الأساس للرزق مستحب[64]، ولو من أجل الإنفاق على الفقراء أو مساعدة الأقارب البعيدين ذوي الحاجة. كما أن الاشتراك في مشروعاتٍ تجارية تدر أرباحًا كبيرة مباحٌ، حيث يمكن صرف تلك الأرباح في تحسين مستوى المعيشة، بل والعيش في بحبوحة. غير أن تلك الإباحة مشروطةٌ بأن يعيش الإنسان بحسب فضائل الدين، حيث يكون للصدق والبساطة والاستقامة والإيمان والعدل في التعامل الأولوية الأولى والقيمة الأسمى. وهنا يجب تحقيق مجموعتين من الالتزامات: حق الله وحق العباد. وأي مكاسب زائدةٍ عن حاجة العيش يجب أن تُنفَق. حيث تنفق الزيادة، بالنسبة إلى حق الله، كزكاة مالٍ أو في أوجه خير أخرى

(61) الفتاوى الهندية، المسماة، بالفتاوى العالمكيرية، جمع الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، 6 ج، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980)، ج 5، ص 348-349؛ أبو عبد الله محمد بن مفلح، الآداب الشرعية، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، 4 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977)، ج 3، ص 423-424 و428، والسرخسي، ج 30، ص 250-251.

(62) تعترف الشريعة بخمسة أحكام تقع تحتها كل أعمال الإنسان، هي المباح والحرام والواجب والمكروه والمندوب.

(63) الفتاوى الهندية، ج 5، ص 349، وابن مفلح، ج 3، ص 424.

(64) انظر: المصدران نفسهما.

كالصدقات والوقف وخلافه، وبالنسبة إلى حق العباد، تنفق أي زيادةٍ في تسوية الديون الشـــخصية أو الوفاء باتفاقاتٍ مالية أو إعالة الأســـرة الكبيرة، بما في ذلك الأقرباء المحتاجيـــن للنفقة مهما بعدت قرابتهـــم[65]. إضافةً إلى ذلك، يجب التنويه إلى أنه ما دام كل مالٍ هو لله، فإنَّ الفقير يُعَدُّ صاحب حق طبيعي في جزءٍ من مال الغني[66]، وهو ما يعتبر دخلًا يزيد على الحاجيات الضرورية للاستكفاء. ويقرر القرآن صراحةً هذا الحق[67].

لا بد للكسب أن يحقق هذه الشروط كلها، ولكن تبقى شروط ثلاثةٌ أخرى جديرة بالذكر في هذا الســـياق. أولًا، يجب أن يُنْظَرَ إلى أي دخل أو مكســـب، على المســـتوى النفســـي، على أنه قادمٌ من الله وبفضله، وهذا جزءٌ أساس من تقنيات النفس التي ناقشـــناها من قبل[68]. ثانيًا، لا يجوز أن يبذل جهد فائق في تحصيل المـــال[69]، لأنّ ذلك يتناقض تمامًا مع مبدأ أن الجهاد يجب أن يكون في السعي إلى أن يصبح المرء أفضل أخلاقيًا[70]. هكذا، في حين يتطلب السعي الأخلاقي مجهودًا كاملًا، فإن للكســـب المادي أولوية أدنى. وأخيرًا، في عملية كسب الرزق أو اكتساب المال، تسود قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»[71].

هكذا، ينظِّم اكتســـاب المال، وهو الشـــيء المباح بل والمندوب، وفقًا لمبادئ أخلاقيةٍ أعلى تُخضعه وتفرض عليه قيودًا نوعية. وهذه المبادئ ليست

---

(65) ابن مفلح، ج 3، ص 424-426. تُقصِر مجموعة صغيرة من الفقهاء النفقة على دائرة صغيرة من الأقارب، وهو تحديد يتحداه دائمًا العرف الاجتماعي والممارسة الثقافية.

(66) قارن: Ashford, p. 166.

(67) القرآن الكريم: «سورة الذاريات،» الآية 19، و«سورة المعارج،» الآيات 23-25. تقول الآية الثانية: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون، والذين في أموالهم حقٌّ معلوم، للسائل والمحروم﴾. وفي السياق نفسه، فإن نهر السائل محرمٌ تحريم إساءة معاملة اليتيم. انظر: القرآن الكريم، «سورة الضحى،» الآيتان 9-10.

(68) انظر الجزء الثاني من الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(69) الحر العاملي، ج 12، ص 340.

(70) المصدر نفسه، ج 12، ص 69-208، حيث يناقش كثيرًا من الفضائل المكتسبة عن طريق جهاد النفس.

(71) ابن مفلح، ج 3، ص 426-442، والموسوعة الفقهية، 48 ج (الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر، 1990)، ج 34، ص 235.

من النوع القانوني المتخصص بل ترجع إلى التقنيات المعرفية والنفسية لدى الذات الأخلاقية. ولا يكفي تجنب الدخول في مشاريع ربوية أو محتملة الغرر، وهما ركنان يزعم النظام البنكي والمالي الإسلامي الحديث الاعتماد عليهما إنّما بصورةٍ مُشكِلَة. ويجب ممارسة الأعمال التجارية وتحصيل الربح وفق نظرةٍ شاملةٍ إلى العالم مستمدةٍ من نظام ممارساتٍ وعقائد تشكل تقنيات النفس في مداها الكامل وتعكسها، لتشكل بدورها المكلف الأخلاقي وتقوّيه. وتغيب هذه التقنيات بالكامل عن أي طرح للبنوك والمالية الإسلامية الحديثة، وهي ظاهرة تفضي بالضرورة (عندما تضاف إليها الاهتمامات الفنية الضيقة التي تهيمن على هذه الطروح)، إلى استنتاج مفاده أن كلًّا من نظرية المعاملات البنكية والمالية الإسلامية الراهنة وتطبيقها معيب إلى حدّ بعيد. وفي نهاية المطاف، فهي إسلاميةٌ بالاسم وحده، ولا تكاد تعكس أي معنى للإسلام كنظامٍ أخلاقي[72].

3 ـ ملاحظات ختامية في شأن المآزق

ما دمنا افترضنا قيام حكمٍ إسلامي، لا بد أن نفترض أيضًا أنَّ ذلك الحكم سيخضع للتحديات التي يطرحها العالم المعولم. وكنّا قد حددنا ثلاثة تحدياتٍ على الأقل: الطبيعة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية، والتغوّلات الثقافية الخارجية، والسوق العالمية الرأسمالية ـ الليبرالية الهائلة، ليست هذه التحديات مستقلةً عن بعضها بعضًا، لأن مراكز القوة العسكرية هي نفسها تقريبًا مصادر الهيمنة الثقافية والاقتصادية. وقد يصاحب التحدي الاقتصادي في بعض الأحيان إلزامات وفروض عسكريةٌ وثقافية. وثبت أن الهيمنة الثقافية غالبًا ما دعمت العولمة الاقتصادية وأسواقها الحرة. وقدّم تاريخنا منذ الحرب الباردة ـ من فيتنام وأنغولا إلى احتلال أفغانستان والعراق ـ برهانًا واضحًا على عمل القوى الثلاث وهي تؤدّيه فرادى ومجتمعة على حد سواء.

---

(72) عن معضلات المالية الإسلامية، انظر كتابات محمود الجمل، خصوصًا كتابه *Islamic Finance* الذي يعكس تلك المعضلات: Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 2006).

بينما كانت القوة العسكرية والحروب، بحد ذاتها ومن دون تدخل الهيمنة الثقافيــة والاقتصادية، جــزءًا لا يتجزّأ من التاريخ البشــري على مدى آلاف السنين، نجد أنّها لم تعد تنفصل الآن عن تلك الهيمنة. فهزيمة عسكرية على غرار أفغانســتان والعراق تظل دائمًا احتمالًا، وإن لم يكن وشيكًا، يواجه أي شكلٍ من الحكم الإســلامي. وما دام ميزان القوة في العالم باق في مصلحة الدولة الشــميتية، فســيظل الحكم الإســلامي ككيانٍ وجودي تحت التهديد المميت على الدوام.

تعتبر الثقافة شــكلًا من التحكم قليل الملموسية وكثير الخبث. وسيُجْبَر الحكم الإســلامي، كونه بلغ الوعي والتعقيد اللذين هما شــرطان مســبقان لتكوين الذات، على التمعن في الأشكال الثقافية المعولمة وتقويمها. وسيلزم على الحكم الإســلامي أن يكون له موقفٌ من الفنون الأدائية والمرئية، ومن عادات الطبخ والحمية، ومن الصور الجنسية المستغلة تجاريًا وجنسنة الجسد، ومن الإعلانات المتلاعبة بالمستهلك بلا وعي منه،... إلخ.

على الحكم الإســلامي أن يفهم، كما نفتــرض، مصادر هذه الظواهر الثقافية وماديتها وغرائزيتها ونرجســيتها وميلها البنيوي إلى فصل الأخلاق والقيمــة، من جهة أولى، عن الحقيقة والعلم والقانون والاقتصاد، من جهة أخــرى. وعليه أن يفهم أيضًا مــا يولّد «الحرمان الروحانــي» لدى الذات الحديثة والنرجســية القومية التي تُترع العقــل الحديث. كما يجب أن يُعَاد تقويم كل تجربة من تجارب الرســم والنحت وإعداد الطعام على أســاس قواعــد وقيمٍ مختلفة، وطرح أســئلة عن الجمال كما عن العقل والجســد البشريين وأغراضهما في الدنيا. ولا بد من أن يُطرَح بعيدًا كل ما يعتبر غير ملائم للمشهد الثقافي للحكم الإسلامي، وهنا يكمن التحدي. فكيف يمكن لهــذا الحكم أن يصد قوى الثقافة المعولَمة، وتلك القوى المدعومة أشــد الدعم من قوى العالم العظمى وضعيّــة المذهب؟ كيف له أن يكبح تغوّل الشركات العملاقة المدعومة من تلك القوى والتي تدفع منتجاتها إلى أيدي وأجساد وعقول المراهقين والبالغين على السواء؟ إن صعوبة هذه التحديات لا يمكن إنكارها بكل تأكيد.

من المؤكّد أنّ التحدي الاقتصادي لا يقل عن ذلك أهميةً. وإذا أريد للحكم الإسلامي أن يحقق أهدافه الاقتصادية ـ التي تدعم التجارة والاستثمار المالي وجني الأرباح ـ فلا بد أن يرضى بسوقٍ عالمية مدعومة من دولٍ ليبرالية ورأسمالية عتيدةٍ قوية، أسواق تهيمن عليه الشركات في سعيها الدائم وغير الأخلاقي وراء الربح. ومنذ منتصف ستينيات القرن العشرين والسؤال عمّا حال دون تطوير الإسلام شخصيةً اعتباريةً فقهية محل جدال، لكن اللافت هو أنه لم تقدَّم إجابة قائمةٌ على تحليلٍ أخلاقي إلى الآن[73]. ونُظِرَ إلى عدم اعتراف الشريعة بهذه الشخصية على أنّه نقيصة بين نقائص كثيرة تُتَّهم بها الشريعة. ولم يخطر ببال النقاد الذين قدّموا هذه التفسيرات السطحية أن الطبيعة الأخلاقية للشريعة هي بالتحديد ما حال دون هذا الاحتمال. ولعلّ أخلاق الشريعة أدركت أنّ بعض الأشياء لا يمكن القيام بها، ليس لأنه لا يمكن تحقيقها موضوعيًا وبحد ذاتها، بل لأنها إذا ما تحققت لن يمكن احتمال النتائج (وقد يكون هذا واحدًا من أدق تعريفات الأخلاق). وعدم احتمال التضحية بالقيمة هو تحديدًا لحظة الاتزان الأخلاقي التي دفعت الحكومة البريطانية إلى حظر الشركات بصورةٍ مؤقتة خلال القرن السادس عشر، بيد أن هذا الاتزان لم يدم طويلًا. ولم تستطع الشريعة، بتجربتها الموصولة والممتدة على مدار اثني عشر قرنًا، قبول مفهوم الشركة لأنه يتعارض كلّ التعارض مع مبادئها الأخلاقية. وقد يقال إن المسؤولية الأخلاقية والقانونية الطبيعية للأشخاص هي المرسى الأعمق للشريعة، وربما تكون السمة التي أعطتها شخصيتها. أمّا الشركة وكل ما تمثله كمشروع رأسمالي ضار فليست منفصلةً عن الأخلاق فحسب، وغير أخلاقيةٍ في الأغلب، بل هي أيضًا خلاصة العداء للشريعة. وحتى لو خفف الحكم الإسلامي من قواعده الأخلاقية، فإن بقايا تلك الأخلاق ستظل بعيدةً كثيرًا عن التوافق مع الرأسمالية الحديثة وسلاحها الأساس، ألا وهو الشركة.

---

(73) وهكذا لا تكون هذه التفسيرات التي يقدمها كوران (Kuran)، مخطئةً في تساؤلها الفكري فحسب (بمعنى أنها تطرح الأسئلة الخطأ)، لكنها معيبة أيضًا، وإلى حد بعيد، كمشروعاتٍ تاريخية وتحليلية. انظر: Timur Kuran, «Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law,» (Working Paper; 16, Law and Economics Working Paper Series, University of Southern California Law School, 2004).

عــلاوةً على ذلك، لطالما فطن الاقتصاديون إلــى أنّه لا بد لكل اقتصادٍ قومي حديث من أن يواجه مصاعب جدّية في الحفاظ على النمو الاقتصادي إذا حــاول في الوقت نفســه تطبيق سياســةٍ تضمن قَدْرًا مقبــولًا من العدالة الاجتماعية والاقتصادية. كما أعلنوا أنّ «الأبنية والسياســات الاقتصادية التي تشجع النمو تسحق المســاواة التوزيعية»[74]. أمّا الحكم الإسلامي النموذجي فمُوَجَّــه، بالتعريف، نحو تطبيق هذه الضمانــات، ذلك أنّ العدالة الاجتماعية إحدى سماته المؤسسة والمحورية. وفي إطار رأسمالية معولمة، يضعف هذا الحكم بصورةٍ مطردة ويصبح أقل تنافســيةً، ما يؤدي إلى مشكلات اقتصاديةٍ وأخرى اجتماعية وسياســية متعــددة. ومن المحتمل أن يصيــر معتمدًا على المساعدات الخارجية ويفقد بذلك اســتقلاله لمصلحة سيطرة صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي. ولا شك في أنّ هذه المؤسسات ستفرض على هذا النــوع من الحكم، كما اعتــادت أن تفعل اليوم، قواعدها فــي إعادة التنظيم وتحبط أي محاولة لبناء هذا الحكم ككيانٍ مستقل وذي معنى.

---

(74) Robert A. Hanneman and J. Rogers Hollingsworth, «Refocusing the Debate on the Role of the State in Capitalist Societies,» in: Torstendahl, p. 50.

الفصل السابع

النطاق المركزي للأخلاقي

«أحب جارك كما تحب نفسك»، هذه هي روح النظرة الأخلاقية التي تتطلب منا أن يكون خير الآخرين خليقًا بذلك القَدْر من الاهتمام الذي نوليه لخيرنا. ومن الطبيعي أن يرفض ذوو الاتجاه الأداتي النفعي ربط هذه الفكرة بأي أساسٍ عقلاني، حيث يؤمنون بأن تمسّكنا بالأخلاق يجب أن ينهض على أساس السعي وراء مصالحنا، ويجدون أنفسهم عاجزين عن فهم ما يدعو اهتمامنا الأخلاقي إلى أن يمتد ليطاول الغرباء والضعفاء، كما يلزم أن يحدث حين يكون لخير شخصٍ آخر وزنٌ لدينا بصورةٍ مستقلة عن خيرنا. بيد أنه على الرغم من استشهادي بالكتاب المقدس لتوضيح مغزى الفهم غير الأداتي للأخلاق، يبقى السؤال هل يمكن للمرء الاعتقاد بأنّ هذا الاستشهاد لا معنى له إلا في إطار نظرة دينية إلى العالم؟ ألا نحكم على قيمة الدين من خلال المبادئ الأخلاقية التي نعرف في داخلنا أنها صحيحة، بما في ذلك المبدأ المثار هنا؟

Larmore, *The Autonomy of Morality*.

تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقًا لخيارات قادتها وقراراتهم[1]. كما تفترض أن بمقدور القادة أن يحولوا آلة حكم الدولة، حين

---

(1) يقدم النعيم دفاعًا قويًا عن حيادية الدولة. انظر: Abd Allah Ahmad Na'im, *Islam and the* = *Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p. 1.

لا تُستخدم للقمع، إلى ممثل لإرادة الشعب، محددين بذلك ما ستكون عليه الدولة: ديمقراطية ليبرالية، نظام اشتراكي، أو دولة إسلامية تطبق القيم والمثاليات المتأصلة في القرآن، وتلك التي حققها الرسول في «دولته الصغيرة» في المدينة. هكذا، تنظر الخطابات الإسلامية الحديثة إلى الدولة الحديثة كما نظر أرسطو والأرسطيون إلى المنطق، أي كتقنية محايدة أو كأداة توجه التفكير السليم في ما يخص أيّ موضوع أو مشكلة في العالم. واستمر ذلك إلى أن أوضح المفكرون المسلمون أنفسهم، بعد قرون من أرسطو، أنّ منطقه الصوري ونظرية الكليات التي يقوم عليها متشبعة أصلًا بافتراضاتٍ ميتافيزيقية معينة تحدّد مسبقًا طبيعة مقدماتها وتحدّد بالتالي طبيعة نتائجها؛ وأنَّ مجرّد استخدام هذا المنطق يعني تسليمًا قبليًا (a priori) بنوعٍ معين من الميتافيزيقا سبق أن رفضه أغلب المفكرين المسلمين[2].

لا تختلف الدولة الحديثة عن ذلك، فهي تأتي بترسانتها من الميتافيزيقا وأشياء أخرى كثيرة. وهي تنتج أصلًا آثارًا متفردةً معينةً سياسيةً واجتماعية واقتصادية وثقافية ومعرفية ونفسية، ما يعني أنَّ الدولة تصوغ نظُمًا معرفيةً معينةً، تحدد بدورها وتشكّل المشهد الذي تبدو عليه الذاتية الفردية والجماعية، وبذلك تحدّد قدرًا كبيرًا من معنى حياة رعاياها.

كما أنه لا توجد فكرة أو تفكير خارج السياق البشري، وكما أنه لا يمكن تصوّر حدث أو عمل خارج الزمان أو المكان، كذلك الدولة - كتفكيرٍ مجرد

= إذا لم يكن من الممكن دعم هذا الدفاع - المحوري والأساسي في أطروحة نعيم - فيجب إعادة التفكير في الأطروحة. بصورةٍ مشابهة، انظر آراء الترابي (وهي لا تتعدّى الخطوط العامة) الخاصة «بالدولة» الإسلامية التي يجب أن لا تكون ذات سيادة بالكامل أو حتى قومية الطابع. انظر: Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton: Princeton University Press, 2009), pp. 213-215.

(2) عن المضامين الميتافيزيقية للقياس ونظرية الكليات التي تقوم عليها، انظر: *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Translated with an Introduction and Notes by Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993).

ولنقدٍ كلاسيكي للميتافيزيقا الأرسطية، انظر: Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers* = تهافت الفلاسفة, a Parallel English-Arabic Text, Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura, Islamic Translation Series (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000).

وممارسةٍ فعلية ـ هي منتوجِ تجربةٍ تاريخيةٍ فريدة. وقد تطورت، كنموذج للحكم، في أوروبا ورعتها لاحقًا أميركا الأوروبية، ثم صُدِّرَت إلى المستعمرات وبقية العالم بعد ذلك. وكما رأينا، فإن وضع الدولة الحديثة قلقٌ في كثير من أجزاء العالم، حيث تعاني من انعدام الشرعية ولا تستطيع أن تحكم شعوبًا لم تتجانس إلى الآن. وعادةً ما توصف هذه الدول بأنها «ضعيفة» أو «مارقة»، وهذه أوصافٌ تلطف من حدة التعبير عن الحقيقة البغيضة التي مفادها أنَّ نمطًا دخيلًا من السيطرة السياسية قد فُرِضَ بالعنف، مؤخّرًا نسبيًا ومن دون «إعداد» كافٍ، على مجتمعات مستعمَرة لم تعرف قط هذا النمط أو تتبناه برغبتها. وربما يكون هذا هو أكثر الأدلة برهانًا على أجنبية الدولة الحديثة، أي على كونها كيانًا أوروبيًا ـ أميركيًا تمامًا تاريخيًا وموضوعيًا ومفهوميًا.

بيد أن أيًا من ذلك لا يعني أن الدولة الحديثة ظاهرة ثابتة، أو أنها لا تتغير ولا يمكن أن تتغير، أو أنها لم تتكيف أو لا يمكن أن تتعدّل في عالمٍ متغير باستمرار. فمن الصعوبة بمكان إنكار أن دولة القرنِ التاسع عشر تطورتْ بصورةٍ ملحوظةٍ بحلول منتصف القرن العشرين، وأنَّ دولة اليوم لا تزال تتعرض لتغييراتٍ معيّنة استجابةً لتحدياتٍ من ضمنها العولمة الناشئة كما رأينا. لكن أيًا من هذه التغييرات أو أبنية الدولة الحديثة لم يثبت توافقه حتى مع المتطلبات الأساس للحكم الإسلامي. وبدلًا من تقليل الاعتراضات على الدولة الحديثة، فإن تحولات العقود الثلاثة الأخيرة، خاصة باتجاه ما دُعِيَ بالعولمة، زادت باطراد من التباين أو عدم التوافق. ولا عجب الآن أن عدم التوافق هذا هو عدم توافق أخلاقي في نهاية الأمر.

1 ـ التباينات الأساس

لنعدد، من باب التلخيص، بعض الطرائق المهمة التي تتجلى من خلالها هذه التباينات، علمًا أن ما من تباين مفرد يتنافى مع التباينات الأخرى. **أولًا**، تمتلك الدولة، ككيانٍ متمركز حول الإنسان، ميتافيزيقا تستقر ضمن حدودها بوصفها إرادة سيادية. وتولّد الميتافيزيقا معانيها الخاصة، وهذا يعني أن نظراتها المعينة إلى العالم هي من صنعها وملتزمة بمعاييرها الخاصة، مهما

تكــن تلك المعايير قابلةً للتغيير. وباعتبار الدولة أبرز تجليات الوضعية، فإنها تمتلك وتُبدي ميتافيزيقا خاصة، تعكس مفاهيمها وأبنيتها وممارساتها الخاصة. وجوهر الدولة هو حقيقة إرادتها، إرادتها في السلطة، في حين تكون الحقائق الأخرى كلّها هامشــيةً وثانوية. وعلى العكس تمامًا، لا يمكن لأي شكل من أشــكال الحكم الإسلامي أن يقبل بالوضعية أو بالمكان لأي شيء ميتافيزيقي يصــدر عنها. وإذا ما كان اســتقلال الأخلاقي أكبر المطالــب المرجوة، فإن الميتافيزيقــا التي تمثل واجهة الاســتقلال الأخلاقي لا يمكــن أن تنزل إلى مستوى الوضعية. وإذا ما كان على الاستقلال الأخلاقي أن يحكم وأن يكون المحدد لكلّ المحددات، فإن الميتافيزيقا لا بد أن تتعالى على النطاق الضيق للتمركــز الوضعي حول الإنســان. هكذا، يقف نوعــا الميتافيزيقا أمام طريقٍ مسدودٍ بصورة لا يمكن توقيفها.

ثانيًا، بناءً على الاعتبار السابق، لا يمكن للحكم الإسلامي أن يسمح بأي ســيادةٍ أو إرادةٍ ســيادية غير ســيادة الله. فإذا كان للأخلاق أن توجّه الأفعال الإنسانية، وإذا ما كان لها أن تكون مستقلةً، فيجب أن تُؤَسَّس على مبادئ الحق والعدل العالمية الأبدية، مبــادئ تتعالى على تلاعب أي كيانٍ وضعي وأهوائه. ويجب أن تحدد حدود الأفعال البشــرية، وترسم خطًا فاصلًا بين ما يمكن وما لا يمكن فعله، وتكبح جماح نطاق العقلي عندما يؤدي إلى انتهاك نطاقها.

وفي الحكم الإســلامي، حيث يتخــذ حكم القانون واحدًا من أســمى تعبيراته، لا يســمح لســيادةٍ دنيوية بأن تهدد مبادئ الاستقلال الأخلاقي. فإذا كانت الأخلاق المتعاليــة تفرض علينا حماية الفقيــر والضعيف، وإذا كانت تُوجَــد لهما حقًا طبيعيًا أصيلًا في مال الأغنياء، فلا يمكن أن يُسْــمَح لتطورٍ اقتصادي أو مبدأ رأســمالي بأن يطغى على هــذه الإرادة. وإذا ما كانت هذه الأخــلاق تملي معاملة الآخرين معاملة إنســانية، فلا يمكن أن يُسْــمَح لأي حساباتٍ سياسية أو علمية مهما تكن بأن تحط من إنسانية أي شخص آخر أيّ حطٍّ، أو تجعله يتضور جوعًا، أو تلقيه في غرف الغاز باسم العلم والعقلانية. وكما لاحظ بول كان بحصافة، لا يوجد مبادئ لتقييد استخدام القوة في كيانٍ سياســي «ينظر إلى نفســه على أنّه التعبير عن السيادة الشــعبية تحت حكم القانون». ومن جهة أخرى، «تســتطيع الدولة التي ترى نفسها تعبيرًا عن نظامٍ

إلهي أو طبيعي أن تتطلّع إلى معانٍ خارجة عنها لتقييد أفعالها»[3]. هكذا، يلتزم الحكم الإسلامي بإرادةٍ سياديةٍ خارجةً عنه وأسمى منه، بينما تمثّل سيادة الدولة الحديثة جدلية داخلية من التكوين الذاتي: فالسيادة تشكّل الدولة وتتشكل بها. ومن الحتمي أن يصل هذان التصوران المتعاكسان عن السيادة إلى طريقٍ مسدود[4].

ثالثًا، وبناءً على الاعتبارين السابقين، إذا كان الله صاحب السيادة الوحيد ـ أي إذا كان المصدر الأسمى للسلطة الأخلاقية ـ فإن أي نظام يضبط السلوك الإنساني يجب أن يهتم بالمعايير العامة والقواعد والأحكام التقنية المستمدة من المبادئ الأخلاقية العليا التي تمليها، وهذا بالنسبة إلى المسلمين في الماضي والحاضر هو المعنى الحقيقي والأسمى لحكم القانون. وكما رأينا في الفصل الثالث، فإن أفضل أشكال فصل السلطات في الدولة الحديثة النموذجية يعاني من عيوب تجعل النظام، حتى على المستوى النظري المُحْكَم، غير متسقٍ مع ذاته ومضطرب، بل و«فاشل»[5]. فإذا كانت الدولة

---

(3) Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 277.

(من الواضح الآن أنّ استخدام كان (Kahn) للفظ «الدولة» ـ في سياق تخضع الدولة فيه لإرادةٍ أسمى ـ يجب أن يُفهم بصورة مجازية). انظر أيضًا: T. M. Scanlon, «Rights, Goals, and Fairness,» in: Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 93.

(4) «إن قانون الدولة الديني متناقضٌ مع ذاته بصورةٍ فعلية. فإما أن ينتمي القانون للدولة أو لله. وما دام القانون يعتمد على القدرة الذاتية للدولة من أجل إحكامه وتطبيقه، فإن أي قانونٍ تفرضه الدولة ليس قانون الله بصورةٍ حتمية. وإلا لزم أن نكون مستعدين للاعتراف بأن فشل قانون الدولة هو فشلٌ لقانون الله، وبالتالي لله نفسه. ولا يمكن اعتبار هذا الاحتمال في العقيدة الإسلامية». بيد أن أبو الفضل لا يستخلص كل مضامين هذه الرؤية الثاقبة، فهو يتعامل مع الدولة كمسلّمةٍ بصورةٍ كبيرة. انظر: Khaled Abou El-Fadl, «Islam and the Challenge of Democratic Commitment,» *Fordham International Law*, vol. 27, no. 1 (December 2003), p. 69.

(5) انظر مناقشتنا في الجزء الأول من الفصل الثاني من هذا الكتاب؛ M. Elizabeth Magill, «Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law,» *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 150, no. 2 (December 2001), p. 605; Mogens H. Hansen, «The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy,» *History of Political Thought*, vol. 31, no. 3 (2010), p. 509, and Geoffrey Marshall, *Constitutional Theory*, Clarendon Law Series (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 97 and 124.

الحديثة كإرادةٍ سيادية تهب بطبيعتها السلطة التنفيذية سلطاتٍ ضخمة بما يكفي لأن تنتقص من السلطة التشريعية، فإن حكم القانون يجب أن يحدَّد بالعلاقة مع الإرادة التنفيذية بقدر ما يحدَّد بالعلاقة مع الإرادة التشريعية نفسها. وفي الوقت نفسه، فإنَّ المراجعة القضائية تنتقص من إرادة السلطة التشريعية مزيدًا من الانتقاص، مقلصةً نطاق عملها ومحجمةً من كفاءتها. ومثل هذا الترتيب الدستوري، الأساسي لأبنية الدولة الحديثة، ما كان ليخطر في بال أي شكلٍ من أشكال الحكم الإسلامي، ما يجعل الترتيبين أبعد ما يكون عن التوافق، في النظرية والتطبيق على حدٍ سواء.

يعكس التباين الرابع الآثار الإجمالية للاعتبارات الثلاثة الأولى، إذ تنتج الدولة الحديثة رعايا يختلفون اختلافًا عميقًا سياسيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا ومعرفيًا ونفسيًا عما ينتجه أي شكلٍ من الحكم الإسلامي. فالتركيز الجزئي للمكلَّف الإسلامي على وحدة «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» هو تمثيل صادق لتركيز الشريعة (والتصوف) الكلي على أن الحقيقة والقيمة هما الشيء الواحد نفسه، وأن كلَّ الوجود وحدةٌ واحدة، وأن كلمة «فقير» في الخطاب القرآني وفي الحياة الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية ليست مُعطى إحصائيًا أو علميًا. ففي لفظتي «الفقير» و«الفقر» نفسيهما، تتشابك قيمة الحق الأصيل في المساعدة والنجدة والرحمة مع حقيقة الوقوع في الفقر على نحوٍ لا يعود ممكنًا معه التمييز بين الأمرين. ولا يوجد «فقير» في مفردات الحكم الإسلامي أو مقولاته المفهومية يمكن تمييزه بأي شكل من القيمة الأخلاقية الواجبة لا لحق الفقير في المساعدة فحسب، بل أيضًا لواجبٍ مكافئ مفروض على كل من يستطيع تقديم تلك المساعدة. وهذا النوع من عدم التمايز منتشر، ويمتد ليشمل الطبيعة وطبيعة الأشياء. وكل شيءٍ في الدنيا هو من عمل كيانٍ قادرٍ واحد خلق كل شيءٍ لغرضٍ معين، ولا يمكن لأي «ذرةٍ من خيرٍ أو ذرةٍ من شر» أن تفصَل عن ذرات الرمال أو البذور، فكل شيءٍ متشابك، وكل الأشياء واحد. والعيش في العالم هو عيش في مملكة الله، بكل يسرها وعسرها، وكل صالحيها وطالحيها، بشجرها وأنهارها، فقرائها وأغنيائها. والعيش في هذا العالم يعني قبول حكمة الخالق الجليلة كما تتجلى في خلقه، وكذلك قبول البشرية بنقاط قوتها المحترمة ونقاط ضعفها الشائنة، غير أنها تعني أيضًا

ضرورة السعي إلى الصلاح الذي هو أيضًا مطلبٌ نموذجي، وأن يكون الإنسان شكورًا لكونه حيًا وللنِّعم الممنوحة للبشرية مهما كانت صغيرةً أو كبيرة. كما تعني الاستسلام لعظمة الخلق، لدارنا الفانية في الدنيا واختبار ما لدينا من خير، فلا سبب لوجود البشرية إلا إثبات المدى الذي يمكن أن تصله في فعل الخير، قولًا وفعلًا. ففعل الخيرات هو قلب القرآن وروحه ولبّه ورسالته الأكثر وضوحًا، وبالتالي فهو أيضًا قلب الإسلام والحكم الإسلامي وروحهما ولبّهما. فإذا كان هناك جنة ونار وثواب وعقاب، وإذا كان الله هو الواحد، شديد العقاب، والرحمن الرحيم، فكل ذلك له غرض واحد وحيد: خلق الإنسان الصالح، وبالتالي المجتمع الصالح، حيث إنه لا معنى لوحدانيته ورحمته وغضبه من دون مفهوم الصلاح والخير هذا.

غير أن الحض على الخير ليس مناشدةً مبهمة أو دعوةً أخلاقيةً فارغة من المضمون. فأن يكون المرء خيِّرًا، هو مفهوم محدَّد ومحدِّد يمكن رصده في الأركان الخمسة للدين التي لم يتشكك فيها الإسلام قط ـ من البداية وإلى الآن ـ ولم يتخلَّ عنها قط، وهذا هو الأكثر أهمية. وإذا كانت الأركان، بالتعريف، مقتصرةً على نفسها ومستبعدةً لأي شيءٍ آخر ـ وهي كذلك بالفعل ـ فهذا لأن كل شيء آخر ثانوي وتابع لها. وإذا كانت تلك هي الأركان، فكل شيءٍ آخر ليس كذلك. ولكن ما دام على الشريعة والحكم الإسلامي، بالضرورة، أن ينظما كل السلوك البشري[6]، فإن ما ليس بركنٍ يجب أن يوافق أوامر الأركان وإرادتها الكلية. وهذا يعني أن بنية نظام الأركان وعمله يحددان

(6) بخصوص القواعد التي يجب أن تنطبق على أي عمل، بما في ذلك الأعمال «المحايدة» (بمعنى تلك التي تسمح بما نطلق عليه اليوم الخيار الشخصي/ الخاص)، انظر: Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 40-42.

يجب التنبيه هنا إلى أن المجال الشخصي في الدولة الحديثة متروكٌ «من دون تنظيم» عن طريق خيار (أو قرار) متعمد من الدولة، وليس على أساس الاستقلال الأصيل في هذا المجال، حيث إنه عندما تقرر الدولة بأن موضوعًا في هذا النطاق يجب أن ينتمي من الآن فصاعدًا إلى المجال العام، فلا توجد معايير يمكن الحكم على هذا القرار من خلالها، باستثناء إرادة الدولة التي تعتبر في النهاية المعبرة عن الإرادة الشعبية. للمزيد بخصوص هذه النقطة الأخيرة، انظر: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 200-208.

ســلفًا كلًا من الذات والذاتية، حيث يُعدّهما للتعامل مع ما يقع في غير عالم الأركان. وترتكز الأركان التي تعكس بدقةٍ فحوى الفلسفة القرآنية على رسالةٍ بسيطة: اعرف مكانك في العالم؛ واعرف طبيعتك الزمنية؛ واعرف أنك مخلوق كجزءٍ من مجتمع وأسرة يغذّيان روحك كما تغذي الزروع والحبوب جسدك؛ وافهم أن كل ذلك هبةٌ تأتي مصحوبةً بمســؤوليةٍ تجاه كل ما حولك؛ وافهم أنك لا تملك شيئًا في الحقيقة، وأنك ستواجه قضاءك حتمًا، ولن تأخذ معك إلى القبر إلا عملك الصالح وحســن سيرتك؛ وافهم أن عليك واجبات تجاه العالــم الذي خُلِقْتَ فيه، وتجاه المجتمع الذي خُلِقَ من أجلك، وأن هذا هو مرتكزك. ولا تعتبر شيئًا مضمونًا أو حقًا مكتسبًا.

هذا الفهم المؤسس يحدد مجموعة أفعال أدائية وأقوال لها تأثيرٌ متراكم على الجســد والروح والعقل. وهذه الأفعال في مجملها شــخصية وداخلية، وبالتالي تتسم بالعاطفة والوجدان. ويميل الأثر الإجمالي لهذه الأفعال ـ بدءًا من الصلاة والصيام اللذين يجدان موقعيهما في هذا الفهم الأســاس وانتهاءً بالحجّ والــزكاة ـ إلى صوغ الذات المســلمة أو المكلّف المســلم وتحقيق أغراض الشريعة والحكم الإسلامي، وبالتالي تحقيق أغراض فن العيش نفسه. وتفترض باقي القوانين والقواعد الشــرعية مثل هذا المكلف وتعمل ـ بمعنى قوي من المعاني ـ كتكملة لهذه الذات المصوغة أخلاقيًا وكإضافةٍ إليها.

في المقابــل، فإن ذات الدولة الحديثة لا تصوغها الضرورة الأخلاقية كل الصوغ. فأخلاق التراث التقليدية لا تني تنازعها تقنيات الذات المتمحورة حول الدولة والتي تعمل بصورةٍ نظاميةٍ ومنهجية على خلق المواطن القومي. وتلخص هذا النزاع بدقةٍ شــديدة عبارة «ليس من واجب الدولة أن تجعلنا خيّرين. هذه مسؤوليتنا نحن»[7]. فواجب الدولة الذي يتحقق إلى أقصى مدى وبصورةٍ أكثر صدقًا من خلال التعليم والخطاب القومي ضمن أشياء أخرى، هو خلق المواطن الكفء والمنتج، ذات «القانون والنظام» المســتعد للموت من أجل بلده وأمته.

---

(7) التشديد لمردوخ: Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003), p. 350.

انظر أيضًا: Leo Strauss, «On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy,» in: Leo Strauss [et al.], *Hobbes; Studies*, Edited by K. C. Brown (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p. 13.

وفي حين لا يأمر الإسلام بالتضحية بالنفس حتى من أجل الله، فلا يمكن تصور الدولة الحديثة من دون هذا المطلب. بيد أنه لا يزال هناك اختلافٌ آخر. ففي حين تهدف الآثار الجمعية للحكم الإسلامي إلى صَوْغ الذات الأخلاقية التي تتفاعل بمسؤوليةٍ مع الروح الكونية (anima mundi) ومع المجتمع والأسرة، فإن ذات الدولة الحديثة شخصية صُبِغَت بصبغةٍ خارجية، فلا أهمية لروحها، بل تقع قيمتها في تصورٍ للحياة ذي طبيعةٍ سياسيةٍ وماديةٍ قائمةٍ على الكفاءة. بعبارةٍ أخرى، بينما يسعى المكلف المسلم إلى الرقي الأخلاقي، تسعى ذات الدولة إلى تحقيق الإرادة السيادية، وهي تمثيل متخيَّل لإرادة الذات الخاصة، لكنها في الواقع إرادة صاحب السيادة الآمر. والفرق هنا هو فرق نموذجي بين سعي أخلاقي متواصل وراء «ما ينبغي أن يكون»، وسعي دنيوي متواصل وراء «ما هو كائن»، بغية استمرار السيطرة على النعم المادية في عالم الوقائع الذي هو عالم متوحش لولا ذلك. هكذا، تكون ذات «ما هو كائن» وذات «ما ينبغي أن يكون» كائنين بشريين مختلفين أشدَّ الاختلاف، ولا يقفان في تضادٍ تام فحسب، بل في تناقضٍ لا سبيل إلى حلّه أيضًا.

خامسًا وأخيرًا، تظل الدولة الحديثة، في تعاونها وصراعها مع مشروع العولمة، منخرطة أشد الانخراط في عالم الوقائع المادي. فهي تؤازر وتعتمد على وجود إنسانٍ اقتصادي هدفه الحصري والأساسي هو الربح المادي. وهذا يتناقض بشدة مع إنسان الإسلام الاقتصادي المكوَّن أخلاقيًا، ذلك النوع من الإنسان الاقتصادي الخاضع لقاعدةٍ أخلاقيةٍ أعلى. وهذه الذات الأخيرة ليست مجرد شيءٍ عارض أو مجرّد مصادفةٍ في بنية الإسلام والحكم الإسلامي وتكوينهما: بل هي في جوهرهما. ومن دون هذا الإنسان الاقتصادي الأخلاقي، من الصعب أن يكون هناك إسلام أو مسلمون أو حضارة إسلامية، على الأقل بالطريقة التي نعرفها بها. والحال، أن هذا الإنسان الاقتصادي تحديدًا هو الذي خلق، خلال ألف سنةٍ، مجتمعًا مدنيًا أبعد السياسة والسلطة التنفيذية وحدد ما يعنيه الإسلام. ويسعى هذا الإنسان الاقتصادي المسلم النموذجي إلى الثروة والربح، لكنه يظل ملتزمًا ماديًا ونفسيًا بالمسؤولية الاجتماعية، وهذا ما يدل عليه بوضوح اثنا عشر قرنًا من التاريخ الإسلامي الاقتصادي ـ الاجتماعي. ويشكّل جزءًا من هذه الأخلاق، أخلاق مديونية المرء تجاه مجتمعه، كلٌّ من

الشرف والمكانة والقرب من الله وحب الأسرة والجيران واحترامهم. وكما أن كل شـيء هو مُلك لصاحب السيادة الأسـمى، فإن الثروة والربح لا يملكهما الغني وحـده ولا يكونان مُقدَّرين له من دون سـواه. فهما «من صنع صاحب السيادة الأسمى ومن أجله»، حيث تتطابق حقوقه مع حقوق الفقراء والمحرومين. فـي هذه المعادلة، الفقراء جزء أصيل من اللـه، وهو جزء أصيل منهم. وحين تقـوم على خدمتهم فكأنك تخدم الله، وحين تخدم الله فأنت بذلك تخدمهم. أمّـا الذات الحديثة، كونها منتَـج الدولة التي تدفعها، ولـو بإرادتها، في عالمٍ متوحش من المنافسة الاقتصادية والربح، فسـتجد الإنسان الاقتصادي المسلمَ الحقّ مثيـرًا للفضول وضربًا من الشـذوذ، شـيئًا ينتمي إلـى متحف الأنواع المنقرضة. وباعتباره ناشـئًا على تقنيات النفس الأخلاقية ومتشربًا بقدرٍ معتدل من الزهد، كذلك سـيجد الإنسـان الاقتصادي الإسـلامي نظيره الحداثي غير عقلاني، وجشـعًا وقصير النظر وأنانيًا. باختصار، سيجده وحشًا، وهنا لا يمكن وصف التناقضات بين الاثنين وعدم توافقهما الكامل بأنها أقل من مذهلة.

تثير هذه التناقضات المتأصلة والجوهرية في مجملها مشكلةً مهمة. فكي ينظّم المسـلمون حياتهم على أسس اجتماعية واقتصاديةٍ وسياسيةٍ، لا بدّ من أن يواجهوا خيارًا حاسـمًا. فإما أن يستسـلموا للدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها وإمـا أن تعترف الدولة الحديثة والعالم الذي أنتجها بشـرعية الحكم الإسلامي، أي بنظرة المسلمين إلى الكيان السياسي، والقانون، إضافةً إلى ما هـو أكثر أهمية مـن ذلك، أي الأخـلاق ومتطلباتها السياسـية والاقتصادية المندرجـة تحتها. قد يبدو الخيار الأول أكثر واقعيةً للوهلة الأولى، خصوصًا أنَّ المسلمين، بمن فيهم مفكريهم، قبلوا، في الوقت الحاضر، الدولة الحديثة وعالمهـا بدرجةٍ كبيرة، ولو كان ذلك على أسـاس الافتـراض الخاطئ بأن نظامها يمكن تحويله إلى دولةٍ إسـلامية حيـن تتاح الفرصة. وكما أكدتُ في الفصول السابقة، يخطئ هذا الافتراض الفهم الصحيح لطبيعة الدولة الحديثة، وخواص شـكلها، وما فيها من عدم التوافق الأخلاقي المتأصل مع أي شكل من أشـكال الحكم الإسـلامي. ويبدو الخيار الثاني بناءً، على أماراتٍ كثيرة، أقل احتمالًا، ما دام أي شـكلٍ من الحكم الإسلامي سيضطر إلى العيش في إطار نظامٍ من الدول يقع هو نفسـه تحت ضغوط متطلبات عالم معولَم. وإذا

مـــا كان على الدولة الحديثة، كما يخبرنا بذلك كثيرٌ من المحللين، أن تتنافس مع ضغط العولمة وتتكيف معه، فسوف يعاني الحكم الإسلامي من تحدياتٍ متعددة ومتزايدة من المرجّح أن تؤدي إلى تراجعه وسقوطه الكامل.

2 ـ هل هناك من مخرج؟

غيـــر أنَّ هنالك ما يســتحق الدراســة أبعد مـــن هذه السياســة الواقعية (Realpolitik) التي تقـــوم، بالتعريف، على نظرةٍ ملتوية إلى الأخلاق. فكما أنَّ الدولة الحديثة ليست مستقرةً على نحوٍ مريح في العالم الإسلامي (وفي جزءٍ كبيرٍ من العالم الأفرو ـ آسيوي)، كذلك تعيش الحداثة برمّتها بصورةٍ إشكالية في العالم ككل، بما في ذلك أوروبا ـ أميركا التي أنتجتها في الأصل.

وكنا قد أشرنا خلال هذا الكتاب إلى بعض هذه المشكلات التي تتراوح من الفـــراغ الروحاني الخـــاص بالذات المفككـــة والغرائزية والنرجســية إلى تدمير المجتمع العضوي والأســـرة والبيئة الطبيعية، وكل هذه أشياء لا يمكن فصلها عن مشـــروع الدولـــة الحديثة بعيد المدى. هكـــذا، لا يكون ثمّة مجال لاســتجواب المشـــروع الحديث من دون وضع الدولة في صدارة النقد. وكذلك لا مجال لهذا الاستجواب من دون التركيز على تدمير البيئة والعالم الطبيعي، لأن موقفنا من هذا العالم الطبيعي وطرائق تعاملنا معه هما مقياس وجودنا وتقديرنا لما يعنيه أن نكون بشـــرًا، وهذا ما سبق أن أشرت إليه. والحال، أنّ نتيجة هذا الموقف ليست مجرد حقيقة واقعة، كما يعتقد الكثيـــرون، أو مجرد منتج ثانوي تَعِس لنوايانا الطيبة في الأصل ولأفعال التقدم المبنية على أسسٍ صحيحة. إنها المقياس الأسمى للإنسان، لأنها تمثّل المحك الأدنى الذي يمكن على أساســـه قياس مســـؤوليتنا الأخلاقية تجاه كل شيء في العالم والحكم عليه. بعبارةٍ أخرى، فإن هذه النتيجة هي السؤال الأكثر مركزية الذي يبتلي ما يجب أن يكون النطاق المركزي للأخلاقي، وهذا هو السؤال الذي تحدد الإجابة عنه سلفًا كلَّ الأسئلة والمشكلات الأخرى، وحلولها، بدورها، في إطار مجمل ما أطلقنا عليه اسم النطاقات الثانوية[8].

---

(8) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

سأســـلم هنا بأنه في حين تمثل هذه المشـــكلات تحديات مادية وعملية مهمة تســـتوجب التعامل معها بطرقٍ تجريبية وعينيـــة، فإنّها تبقى، كما طرح دوركهايم في سياقٍ مماثل[9]، أسئلة أخلاقية في الأساس، لأنها تنبع في النهاية من تشوّه في نظرتنا الأخلاقية إلى الطبيعة، ولأنه لا يمكن حل تلك المشكلات بصورةٍ مُرْضية وحقيقية إلا من خلال تصحيح تلك النظرة. وهذه الحلول لها آثار مباشـــرة لا على إمكان الحكم الإسلامي في العالم الحديث فحسب، بل أيضًا وأساسًـــا على الدولة الحديثة والشـــرط الحديث الذي توجد فيه. وكما ســـنؤكد في هذه الصفحات الختامية، فإن أكثر مشـــكلات الإسلام الحديث جوهريةً ليســـت إســـلاميةً بصورةٍ حصرية، بل هي في الواقع جزء أساس من المشروع الحديث نفسه في الشرق كما في الغرب[10].

يتحتم علينا في سياق تناول هذه الموضوعات أن نعود إلى تمييز التنوير بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، وهو التمييز الذي شـــكلت مضامينه بصورةٍ جوهرية تصورات الحداثة الســـائدة عمّا هو أخلاقي[11]. وسنستدعي هنا نقد كل من هـ. أ. بريتشـــارد وتشـــارلز لارمور، حيـــث تصيب أعمالهما، مضافةً إلى أعمال تايلور وماكنتاير، الموضوعات الأساسية التي تهمنا هنا[12].

كما ذكرنا ســـابقًا، فإن التمييز بين «ما هو كائـــن» و«ما ينبغي أن يكون» تربطه علاقة سببية جدلية بفصل القيمة عن العالم الطبيعي الذي يُنظر إليه على أنـــه «متوحش» و«بليد»[13]. وعندما تجرَّد المادة مـــن كلِّ قيمة، فإنها لا تظل جـــزءًا من الـــروح الكونية، وبالتالي يمكن التعامل معها كشـــيء، ودراســـتها

(9) Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory; an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1971), pp. 99-100; W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity* (Montreal: McGill - Queens University Press, 1996), and Robert A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974), pp. 187-208.

(10) انظر هامش رقم 99 في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(11) انظر الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(12) H. A. Prichard, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?,» *Mind*, vol. 21, no. 81 (1912), and Charles Larmore: *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), and *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(13) ناقشت ذلك في الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

وإخضاعها لتحليلنا العقلاني المستقل في مداه الكامل (وبالتالي لأفعالنا) من دون أن تترتب علينا لها حقوق أخلاقية.

بيد أن لهذا التميز النموذجي غير المسبوق أثر مهم آخر، هو فصل العقل (reason) عــن الأســباب (reasons)، حيــث العقل أداة التفكير فــي العالم أمّا الأسباب فهي «العلل» الموضوعية التي تولّد التفكير من خلال العقل[14]. وفي حين كان العقل والأســباب يعملان معًا من دون تمييز قبل عصر التنوير، فإن العقــل، بوصفه مميزًا من الأســباب، قد ارتفع إلى منزلة مســتقلة بعد عصر التنوير وأصبح من المتوقع أن ينتج أسبابه الخاصة. يفسر هذا إصرار الفلسفة الأخلاقيــة الحديثة الذي لا يتزعزع على أن الأخلاق يجب تبريرها بواســطة العقل المســتقل وذاتي التشــريع، وهو العمود الفقري للنظــرة الكانطية التي تهيمن على النموذج الأخلاقي الحديث. وعلى الرغم من تعرّض هذا الموقف الكانطي لانتقــاداتٍ متعددةٍ ومهلكة[15]، فقد ظل صامــدًا ولم يفقد جاذبيته،

(14) Larmore, *The Autonomy of Morality*, pp. 10-11, 56-60 and 64-65:

«للأسباب سلطتها الخاصة...، فأسباب الاعتقاد والعمل تعتمد على الحقائق المادية والنفسية القائمة بالفعل. فلا سبب لأخذ شمسية إلا عندما تكون السماء ممطرة، ولا سبب لنيل شربة ماء إلا عندما أكون عطشانًا...، فالسبب سببٌ خاص بشخص ما، بشخصٍ يستطيع أن يستثمر الاحتمال الذي يقره العقل. باختصار، الأسباب عقلانيةٌ بالطبيعة: فهي تشتمل على خواصٍ معينة للعالم الطبيعي تصب في صالح احتمالات التفكير والعمل التي تنتمي إلى الكائنات العاقلة» (ص 10 - 11). «لا تبدو فكرة القدرة على الاستجابة للأسباب معقولة إذا لم يُعترف بأن للأسباب أثرًا سببيًا. فحيث لا يكون هناك فعل لا يكون هناك ردّة فعل...، ولا يمكن أن يكون هنالك سوى الخلط والشواش لو تخلينا أن حيّز الأسباب يمكن أن يتكوّن من أي شيء سوى عمليات العالم الطبيعي التي يحكمها القانون والتي تفسرها قواعد العلم الحديث. بالنسبة إلى كثيرين، ستبدو الأسباب «خيالية»... إذا افترض أنها... نسيج وحدها ونشيطة في العالم بصورةٍ سببية على السواء. ويمكن للمرء الاستنتاج بسهولة أن التوجه المعقول هو اعتبار أسباب الاعتقاد والعمل تعبيرًا عن التزاماتنا الخاصة، وليس شيئًا «موجودًا على أي حال»، منتظرًا أن نكتشفه: فالأسباب الموجودة هناك هي ببساطة الأسباب التي نعترف بوجودها. فالتزاماتنا نفسها، ظواهر نفسية، ولا يطرح مكانها في نظام العالم السببي مشكلة فهم مماثلة» (ص 64 - 65). عن «محتويات» العقل، انظر نقد سميث في: Tara Smith, *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000), pp. 38-53.

(15) كما أؤكد في: Wael Hallaq, «Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a,» *Islamic Law and Society*: vol. 16, nos. 3-4 (November 2009), p. 253.

انظر أيضًا الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب. وإضافةً إلى المصادر المشار إليها في =

والسـبب في ذلك هو رسوخ التمييز بين الحقيقة والقيمة في التفكير الحديث بكامله، حيث ينظَر إلى العالم باعتباره «ليس في جوهره سوى المادة في حالة حركة...، بكماء في العادة، ومفتقرة إلى أي توجيهٍ في ما يخص الطريقة التي يجب أن نتصرف على أساسـها»[16]. وهنا، اختزل العقل الأسبابَ إلى العدم، وأنكر كلَّ الاحتمالات خارجه، كما رأى شبنغلر[17] (Spengler).

يؤكّد بريتشـارد ولارمـور ـ وبصفة عامة تايلـور وماكنتاير[18] وآخرون معهما ـ أنَّ من المسـتحيل أن نعقل طريقنا إلـى الأخلاق من خلال عقلانيةٍ مسـتقلة تعتمد، كما رأينا، على فكرة الحرية عند كانط[19]. ويرى بريتشارد أن هذه المقاربة الكانطية أساسًـا «محكومٌ عليها بالفشل» لأنها تقوم على «خطأ افتراض إمكان إثبات ما لا يمكن فهمه إلّا بصورةٍ مباشرة بواسطة فعل التفكير الأخلاقـي»[20]. لكن جاذبية العقلانية المسـتقلة القائمة على الحرية ليسـت مصادفةً بأي شكل، فجوهر هذا النوع من العقلانية هو إرادة الحرية على وجه التحديد. وفي التحليل النهائي، ليسـت هذه الحرية مجرد حريتنا الشـخصية والخاصة ـ وهي كذلك بالطبع ـ بل حرية الإنسـان في السيطرة على الطبيعة

= هذه الفقرة والسابقة عليها، انظر: J. B. Schneewind, «Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy,» in: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992); G. C. Field, «A Criticism of Kant,» in: *Readings in Ethical Theory*, Selected and Edited by Wilfrid Sellars and John Hospers (New York: Appleton-Century-Crofts, [1952]); David E. Cartwright, «Schopenhauer's Narrower Sense of Morality,» in: Christopher Janaway, ed., *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 254-263; Smith, pp. 38 ff; G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 12 (January 1958), and John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995).

(16) Larmore, *The Autonomy of Morality*, pp. 111-112.

(17) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Authorized Translation with Notes by Charles Francis Atkinson, 2 vols. (New York: A. A. Knopf, 1926-1928), p. 120.

(18) Charles Taylor, «Justice after Virtue,» in: John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994).

(19) انظر الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب؛ Paul Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000), and Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 105.

(20) Prichard, p. 36.

وكل ما يوجد فيها، بما في ذلك «أي شيء» إنساني يحدث أن يُعَرَّف على أنه جزء أساس منها (مثل «الهمجي النبيل»، أو تلك الكائنات التي تعيش في «حالة الطبيعة»). فالحرية من قيود العيش، في ظلّ المتطلبات الأخلاقية لهذا العالم بوصفه نظام قيمة كوني هي ما يفرض علينا قيوده بوصفه حرية. ولقد بلغت هيمنة أخلاق الاستقلال الذاتي التي تُستمد من تلك الحرية الحدَّ الذي دفع أحد الفلاسفة إلى التصريح بأنها «الوحيدة المتسقة مع ميتافيزيقا العالم الحديث»[21]. لكن هذا التصور للعقل ذاتي التشريع «لا معنى كبيرًا له»، كما يؤكّد لارمور وبريتشارد على نحو مقنع، إذ يفترض أن العقل أو «الإرادة العقلية» الكانطية كيانٌ فاعل ومشرِّعٌ مبادِر، بينما العقل في الواقع «ليس كيانًا فاعلًا بل ملكة نستخدمها نحن الفاعلون بهذا القَدْر أو ذاك من الجودة»[22]. وهذه الملكة هي آلة تفكير، إذا جاز التعبير، تتفكّر في ما نراه أسبابًا، وتقدم أسباب الاعتقاد أو التصرف بطريقةٍ ما، بعد تفكّرها. بعبارةٍ أخرى، لا يمكن أن يكون العقل مستقلًا بذاته، لأنّه كي تتحقق قدرته الكامنة، يجب أن تُفَعَّل، ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا بالاستجابة للأسباب. ومن هنا يتضمن العقل «نزعةً منفتحةً على الأسباب»، ولذلك «لا يمكن اعتبار أي مبدأ عقلانيًا ما لم تكن هناك أسباب تدعو إلى قبوله»[23].

هكذا، كي تكون هناك أشياءٌ مثل أسباب الفكر والعمل، يلزم على العقل أن «يقدّمها للعالم من خارجه، عن طريق فرض مبادئ من إنتاجه على الوجه المحايد للطبيعة»[24]، أي بافتراض أن وجه الطبيعة محايد. وهنا بالتحديد يبدو هذا الطرح كما لو أنّه يُبْدي تصورًا طبيعانيًا (naturalistic) للعالم. وقد استطاع لارمور، بعد نجاحه في إزاحة الأطروحات الهوبزية والكانطية وإحكام التمايز بين العقل والأسباب بصورةٍ قوية وناجحة، أن يستنتج أن الطريق الوحيد

(21) Christine M. Korsgaard [et al.], *The Sources of Normativity*, Edited by Onora O'Neill (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), p. 5, Adapted and Critic in: Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 112

(22) الأقواس من وضع المؤلف، انظر: Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 109, and Smith, pp. 40-53.

(23) Larmore, *The Autonomy of Morality*, pp. 109 and 112.

(24) المصدر نفسه، ص 112.

للاعتراف بسلطة الأخلاق هو التركيز، «منذ البداية» و«من خلال خيري الخاص من دون أدنى التفاف»، على:

القيمة المحدِّدة للتفكير الأخلاقي ـ أي حقيقة أنَّ خير شخصٍ آخر هو بحدّ ذاته سبب للفعل من ناحيتي...، لا تكمن هويتنا الأخلاقية في تثمين إنسانيتنا ما يحتّم علينا تقدير الإنسانية في أي شخص قد تظهر فيه. فهي سببٌ لأن نحب جارنا بطريقةٍ لا تقل تلقائية عن ميلنا الطبيعي إلى الاهتمام بأنفسنا. وتحتاج أخلاق الاستقلال [الكانطية] إلى طرحها في البحر، وإحلال ما أطلقت عليه استقلال الأخلاق محلّها، وأعني به... أن الأخلاق تشكل نطاقًا للقيمة مستقلًا لا يمكن اختزاله، ولا نستطيع أن نعقل أنفسنا من خارجه، بل يجب علينا ببساطة أن نعترف به[25].

لكن ما هي الخاصية من بين خواص العالم التي يمكن أن تشكّل سياق أسباب هذا الاستقلال؟ يجيب لارمور عن هذا التساؤل بطريقةٍ أفلاطونية عامة. فالأسباب «تشكّل نظامًا معياريًا جوهريًا للواقع، نظامًا لا يمكن اختزاله في حقيقةٍ مادية أو نفسية»[26]. ولكن أين نتّجه كي نتمكن من إعطاء الأسباب مضمونًا محددًا ومعنى معينًا؟ وما الذي يحدّد لنا على نحوٍ ملموس، وفي عالم مشبع بالقيمة، ما يتكوّن منه خير الآخر؟ وكيف نعرّف هذا الخير في سياقٍ ثقافي معين وفي كل حالةٍ محددة؟

من المفارقات أن هذه الأسئلة والجدالات الخاصة بالقرنين العشرين والحادي والعشرين[27]، وكانت قد نتجت عن العلم الحديث والتفكير العقلاني الطاغيين، تعكس بصورةٍ وثيقة الجدالات نفسها التي سبق للمسلمين أن انخرطوا فيها منذ أكثر من ألف سنة. وكانت الأسئلة والمشكلات التي واجهوها، وهي الأسئلة والمشكلات ذاتها التي طرحها الكانطيون والكانطيون

---

(25) Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 122، ص 122 (التشديد للارمور).

(26) المصدر نفسه، ص 123 - 129.

(27) القرن الواحد والعشرون لأن لارمور يشتبك هنا مع معاصره الكانطي الجديد كورسغارد (Korsgaard).

المحدثــون وخصومهم وآخرون، ميادين المعــارك الفكرية لأكثر من قرنين. فمنذ منتصف القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن العاشر وما بعده، ظهرت حركاتٌ قانونيــة ـ فكرية كبرى تمثّل كامل طيــف الاختلاف الفكري في ما يخص قضية الأخلاق واســتقلالها، ودور العقل في تحديد الأفعال البشــرية. والفرق الكبير الوحيد بين الجدالين في سياقيْهما هو الآتي: في حين لم تعرف غالبية مفكري عصر التنوير ـ على تنوعها ـ سوى عالم محروم من الروحانية، قَطَنَ المفكرون المســلمون قبل العصر الحديث عالمًا «ينعم بالروحانية» إلى هذا الحد أو ذاك. وقد استقر هؤلاء المفكرون، من خلال تطاحنهم لأكثر من قرنين، على ما أطلقتُ عليه في مكانٍ آخر اســم «التوليفة العظمى»[28] (Great Synthesis)، أي الجمع بين العقل والأسباب[29]. ولم يعد بالإمكان إنكارُ عالمٍ متشــبع بالقيمة إلّا بإنكار عالمٍ تكون فيه الملكة العقلية الإنسانية التي هي من صنع اللــه، دائمة الحضور وقوية. وكانت الشــريعة، وهــي الاعتقاد المميّز والممارسة المميزة لدى المسلمين، نتاج التأليف بين الاثنين.

في الواقع، عرَّف الإسلام نفســه منذ البداية باعتباره **الأمّة الوسط**، وهو مفهوم أقره القرآن نفســه وفُصِّل لاحقًا بطرائق قانونية وكلامية ومعرفية. وقد جرى تصوّر **الأمّة الوسط** على هذا النحو، في الشريعة ومن خلال **أصول الفقه** الذي هو حقل خطابي مُحكم ومعقد، لأنها تشغل موقعًا وسطًا بين «المسلمين الكانطيــن» ـ إذا جاز التعبير ـ والحرْفيين، أي الذين ســعوا إلى إنزال العقل منزلةً ثانوية[30]. فإذا ما كانت قد سُــمّيَت **الأمة الوسط** مجازًا، فهذا لأن هذين الجانبين «المتطرفين» قد هُمِّشــا باعتبارهما أقليــة، بينما تبنت الأغلبية موقفًا

---

(28) لعرضٍ مفصل لهذا التركيب، انظر: Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Themes in Islamic Law; 1 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005). (وفهرس ذلك الكتاب تحت عنوان «Great Synthesis»). انظر ايضًا: Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 55-60 and 72.

(29) غالبًا ما يعرّف هذا في مجال الدراسات الإسلامية باعتباره صراعًا أو تعارضًا بين «العقل والنقل»، وهي نظرةٌ بدائية تستبق طرح الأسئلة الصعبة. ففور حصر الأسباب في «الوحي»، يمكن بسهولة نسبتها إلى دينٍ غير عقلاني، ما يجعل «الصراع» بين العقل والأسباب قابلًا للفوز من جانب صاحب المقام الرفيع العقل.

(30) في هذا السياق، انظر: Hallaq, *Sharī'a*, pp. 72-142.

وسطًا يلزم فيه أن يكون العقل مكتشف الأسباب التي تطرح مطالبها الأخلاقية وتكبح جماح العقل.

لكن من أين تنشأ الأسباب؟ حاولنا الإجابة عن هذا السؤال في الفصلين الرابع والخامس بشيءٍ من التوسّع، ووصفنا مصدر الأسباب بأنه «نظامٌ أخلاقي كوني»[31]. والخصائص النموذجية لهذا النظام هي، على وجه التحديد، ما يشغل القرآن. وفي حين شكّلَ الوفاء بالعقود وتوزيع أنصبة الميراث ومعاقبة الجناة جزءًا - ولو صغيرًا - من القرآن، فإنه لا يمكن أن يفوت أيّ قارئ متمعن للقرآن إدراك أن هذه «الأحكام» الموضوعية هي منتجاتٍ ثانويةٍ عرضية للرسالة القرآنية الشاملة التي مفادها أننا نحن البشر لا نملك الأرض؛ وأنَّ هناك ما هو أو من هو أكبر منا؛ وأن كوننا قد خُلقنا في مجتمعات يضع على عاتقنا في الوقت نفسه واجب أن نفعل الخير؛ وأن الإنسانية والأخلاق متلازمان؛ وأن القدرة الإلهية المطلقة، مهما كانت أبديةً ومجردةً، مُسَخَّرة عمليًا واجتماعيًا لخدمة تلك القواعد الأخلاقية الكبرى. ولا معنى لهذه القدرة من دون القواعد الأخلاقية، لأن مبرر وجودها يكمن في طلب النطاق الأخلاقي والإصرار عليه. وإذا اختفى هذا النطاق يومًا من النظام الكوني، فلن تجد القدرة المطلقة سببًا لاستمرار وجودها. فالعالم خلقته هذه القدرة المطلقة، وهي ملكة يمكن أن تنزوي الآن أو تتنحّى جانبًا، ما دامت المهمة قد تحققت. وإذا ما كانت هذه القدرة المطلقة قد استمرّت، فبفضل توأمها، الحضور المطلق الذي يضمن استمراريتها باعتبارها حارسة النطاق الأخلاقي.

لقد اعترف القرآن والشريعة والفقهاء الذين مثّلوا الشريعة لقرونٍ باستمرارية هذا النطاق الأخلاقي. بيد أنهم اعترفوا جميعًا أيضًا، وبالقوة نفسها، بأن القواعد القانونية المعينة المستمدة من هذا النطاق ظرفية، وتخضع للاجتهاد الذي لا يتوقف. ويضع هذا الاجتهاد يده على روح الوجود المشترك للعقل والأسباب وجسده، وعلى ما بينهما من جدل دائم يسمح للنطاق الأخلاقي الأبدي بأن يتجلى بطرائق متنوعةٍ بحسب الوقت والحاجة والظرف. وإذا ما كان القرآن قد نزل بلغة العرب، فذلك، كما يؤكّد مرارًا، لِجَعْلِ هذا

(31) انظر الجزء الأول من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

النطاق مفهومًا لهم من خلال لغتهم وعاداتهم. ولقد اتبعت الشريعة هذا المنطق بأمانةٍ شديدة، مستعيرةً الحكمة الدالّة ـ التي لطالما مارستها بإصرارٍ عبر القرون ـ ومفادها أن «الشريعة مناسبة لكل زمانٍ ومكان»[32]. وما جعل ذلك ممكنًا هو مفهوم الاجتهاد ومؤسسته، وهو السعي دائم التجدد إلى عقلنة القانون الأخلاقي، ودراسة جدل العقل والأسباب عند كل منعطفٍ وفي كل حالة. وفي هذا التراث، كان العقل منفتحًا على الأسباب بصورةٍ ثابتة.

3 ـ مناهج عمل

كما رأينا، كان ميل الشريعة الأخلاقي شوكةً في جنب الاستعمار في العالم الإسلامي، شوكة يتعين نزعها. هكذا يلخّص القضاء على الشريعة في القرن التاسع عشر كل شيء: لم تستطع الحداثة ودولتها أن تقبلا، ولا يمكن لهما أن تقبلا، الشريعة بمعاييرها، لأن هذه المعايير أخلاقية وذات نزعة مساواتية بصورةٍ عميقة، بينما أنزلت الدولة والعالم الذي أنتجته الأخلاقَ إلى منزلة النطاق الثانوي. وباختصار شديد، كان النطاق المركزي للاستعمار هو الاقتصادي والسياسي وليس الأخلاقي. كما يظل الاقتصادي ـ السياسي هو النطاق المركزي للحداثة وعولمتها المتزايدة.

غير أن الشريعة التاريخية تبقى اليوم، على الرغم من آثار الاستعمار المدمّرة، محل النطاق المركزي للأخلاقي، بصورة أقوى مما كانت عليه. وبينما اندثرت مؤسساتها وتفسيراتها وشخوصها من دون أمل في العودة[33]، لا تزال آثارها الأخلاقية صامدةً بإصرار لا يتزعزع. ويمكن لهذا النظام الأخلاقي، وهو رأس مالٍ لا يقدَّر بثمن، أن يدعم وجهتين للعمل على الأقل، إحداهما داخلية والأخرى خارجية[34].

---

(32) التجليات الفقهية لهذه القاعدة مشروحة بالتفصيل في: Wael Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001).

(33) انظر: Wael Hallaq, «Can the Shari'a Be Restored?,» in: Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., *Islamic Law and the Challenges of Modernity* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004).

(34) يمكن بالطبع قول الكثير في سياق اقتراح الحلول للتحديات والمشكلات التي يثيرها هذا الكتاب، بيد أن الوصف المحكم لهذه الحلول يحتاج إلى كتاب آخر أطول من هذا.

أولًا، وبالاتساق مع النطاق المركزي للأخلاقي وشروطه، يمكن للمسلمين الآن - خاصة بعد الربيع العربي - أن يشرعوا في الإفصاح عن أشكال حكم جديدة وبنائها على نحو تكون فيه قابلةً لتطوير أكبر وأقوى على النمط نفسه. ويتطلب هذا تفكيرًا بعيدًا عن الامتثال وقدرةً أصيلة على التخيل، حيث ينبغي إعادة التفكير في الوحدات الاجتماعية التي تصنع النظام الاجتماعي - السياسي الأكبر على أساس مجتمعات أخلاقية تحتاج، من ضمن ما تحتاج، إلى أن يُعَاد لها ثراؤها الروحي. وسوف توفر المصادر الأخلاقية التاريخية مخطط عملٍ لتعريف ما يعنيه الانخراط في الاقتصاد والتعليم والمجالين الخاص والعام، إضافةً إلى ما هو أهم من ذلك كلّه، أي البيئة والنظام الطبيعي. كما ستوفر أشكال الحكم تلك مفهومًا للحقوق المجتمعية والفردية، الأمر الذي يتطلّب فهمًا واضحًا لنقاط الضعف والقوة في مفهوم الحقوق في النظام الليبرالي. وكما سنرى بعد قليل، فإن وجود نظام مفصّل للحقوق هو أمر جوهري. بيد أن الاعتبارات الداخلية للمجتمع باعتبارها النطاق المركزي للأخلاقي، ستكون الأساس الذي تنهض عليه نظرية مقنعة في مناهضة النزعة العالمية (antiuniversalism)، نظريةٌ تنادي بفرادة مجتمعات العالم لكنها تستجمع أيضًا القدرة الفكرية اللازمة لتقديم مقابل مقنع لمفهوم العالمية الليبرالي المهيمن. هكذا تكون هذه العملية البدئية إنّما المتواصلة عملية جدلية، حيث تتردد بين الجهد البناء للمجتمع والتفاوض الخطابي مع الدولة الحديثة وقيمها الليبرالية في كلٍ من الشرق والغرب. وكما سنرى، فإن الإصرار على هذا المكوّن الثاني لهذه الجدلية هو بأهمية ثبات السعي وراء المكوّن الأول الذي هو مبرر وجود المشروع بالكامل[35]. وهذه المقاربة الثابتة والمتطورة ببطء تبشّر بالنجاح المبدئي، متجنبةً تلك القوى التي حدَّدناها في هذا الكتاب على أنّها معادية لحكمٍ إسلامي كامل ومدمرة له (بل متهرّبة منها، بفضل برنامجها البسيط).

ثانيًا، يمكن للمسلمين ونخبهم الفكرية والسياسية، خلال عملية بناء المؤسسات الجديدة التي تتطلب إعادة صياغة قواعد الشريعة وتقديم تصورٍ

(35) أطلق مسعد (Massad) صيحةً شبيهة ولكن في سياقٍ مختلف في كتابه المهم *Desiring Arabs*. انظر: Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

جديد للمجتمع السياسي، أن يتفاعلوا، ويجب أن يتفاعلوا مع نظرائهم الغربيين فـــي ما يخص ضرورة جعـــل الأخلاقي النطاق المركـــزي. وهذا يتطلب من المســـلمين تطوير مفردات يمكن لهـــؤلاء النظراء المحاوريـــن أن يفهموها، مفردات تهتم ضمن ما تهتم بمفهوم الحقوق في ســـياق ضرورة بناء تنويعات للنظـــام الأخلاقـــي تناســـب كل مجتمع. هنـــا، يجب أن يكون المســـلمون المشـــتركون في هذه العمليـــة مقتنعين وأن يبذلوا قصـــارى جهدهم الفكري لإقناع الآخرين[36] ـ بما في ذلك المســـلمين الليبراليين ـ بأن النزعة العالمية (universalism) وأي نظرية حقوق ذات طبيعةٍ عالمية لا مصير لها إلا الفشل.

بعبـــارةٍ أخرى، حتى في أثناء هذه العمليـــة الأولية لبناء مجتمعاتٍ قائمة على الأخلاق، ثمّة كثير ممّا يمكن للمســـلمين أن يفعلوه[37] كي يسهموا في إعادة تشـــكيل الأخلاقيات الحديثة. قد يبدو هذا الطرح متهورًا ويعيد المنال

(36) هذا على الرغم من أن أي تحول نموذجي في النظام الليبرالي الغربي سيضعف بصورةٍ تلقائية الحركة الليبرالية الإسلامية والعربية على الأرجح ربما لدرجة السقوط. فالليبرالية الإسلامية والعربية هي تيارٌ يعاني من تناقضاتٍ جوهرية وعدم اتساق أكثر من النظام الليبرالي الأوروبي الأميركي نفسه. لنقدٍ عام للنظام الليبرالي، انظر: Toula Nicolacopoulos, *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*, Anamnesis (Melbourne: Re.Press, 2008); Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Translated by Ellen Kennedy, Studies in Contemporary German Social thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988); Michael J. Sandel, eds., *Liberalism and its Critics*, Readings in Social and Political Theory (New York: New York University Press, 1984); Samir Amin, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, Translated by James H. Membrez (New York: Monthly Review Press, 2004); Daniel A. Bell, «A Communitarian Critique of Liberalism,» *Analyse and Kritik*, no. 27 (2005); Douglas MacLean and Claudia Mills, eds., *Liberalism Reconsidered*, Maryland Studies in Public Philosophy (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983); Kahn, *Putting Liberalism*; Thomas A. Spragens, *The Irony of Liberal Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009) (من منظورٍ إسلامي إصلاحي)؛ Alasdair C. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007), and *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988), and John Gray: *Enlightenment's Wake*; *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002), and *Liberalism*, *Concepts in Social Thought* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

بالإضافة إلى دراسات أخرى كثيرة.

(37) كما هو بيّن في الدراسة القيمة لطه عبد الرحمن، على سبيل المثال. انظر قائمة المراجع.

للوهلة الأولى، بيد أنه ليس كذلك. فهناك على الأقل اتجاه أخلاقي واحد مهم من اتجاهات الفلسفة الغربية والفكر السياسي الغربي يكاد يتطابق مع هذا السعي الإسلامي، مزوِّدًا نقد بعد الحداثة بطاقةٍ فكرية، مهما كان هذا النقد نفسه حديثًا بصورةٍ إشكالية. وكما رأينا، فإن السعي الأخلاقي للإسلام الحديث، ذلك السعي الذي يعكس استمرار التزام مسلمي اليوم بالنطاق المركزي للأخلاقي، يجد نظيرًا له في الأصوات الخافتة ولكن الرنانة لأتباع ماكنتاير وتايلور وحتى لارمور الليبرالي في العالم الغربي. بيد أن ذلك التشابه، أو بالأحرى الاشتراك، ليس تصادفيًا ولا عارضًا، فكل هذه الأصوات ـ الإسلامية والمسيحية، الشرقية والغربية ـ تتفاعل مع الظرف الأخلاقي نفسه[38]، مهما اختلفت مفرداتها ومصطلحاتها. هكذا، يبقى السؤال الأهم هو: هل يمكن لتلك القوى، من جميع الجهات، أن تتسامى على تمحورها الإثني حول نفسها، وتوحّد جهدها في مساءلة المشروع الحديث ودولته؟ هل يمكن للتايلوريين استجماع شجاعةٍ فكريةٍ كافية ليصبحوا ماكنتايريين؟ وهل يمكن لهم جميعًا، غربيين وغير غربيين، تفكيك أسطورة صراع الحضارات المؤذية؟ وهل يمكن لهم مضاعفة قوتهم الأخلاقية لتحقيق نصرٍ يؤسس الأخلاقي كنطاقٍ مركزي لثقافات العالم، بصرف النظر عن التنوعات «الحضارية»؟ فكما أنه لا يمكن أن يكون هناك حكمٌ إسلامي من دون هذا النصر، لا يمكن أن يكون هناك أي نصر أصلًا من دون أن تستفيق الحداثة أخلاقيًا، وهذا لم يحدث.

> إن الأشكال السياسية التي يمكن أن تظهر في ثقافات ما بعد التنوير الحقّة هي تلك التي تحمي التعددية وتعبّر عنها؛ تلك التي تسمح للثقافات المختلفة ـ وبعضها، لا كلها ولا حتى أغلبها، محكومٌ بأشكال حياة ليبرالية ورؤى للعالم وطرائق عيش مختلفة ـ بأن تحيا معًا في سلام وانسجام. بيد أنه كي يكون هذا احتمالًا تاريخيًا حقًا، لا بدّ أن تتعدّل، أو أن تُترك، بعض التصورات والالتزامات المؤسِّسة، لا للتنوير والحداثة فحسب، بل أيضًا، وبصورة أكثر

(38) انظر الهامش رقم 99 في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

جوهريـــةً، لتقاليد الحضارة الغربية المحورية. لا بد من التخلي عن تصورات معينة، عن العلم فضـــلًا عن الأخلاق، والتي هي عناصر محورية في ثقافات التنوير. كمـــا يجب التنازل عن بعض ضروب فهم الدين الراســـخة والعريقة في التقاليد الغربية، لا باعتبارها وعاءً لطريقة حياة معينة بل باعتبارها حامل حقائق ذا سلطة كونية. ويجب التخلّي كذلك عن الالتزام الغربي الأشد جوهرية، أي ذلك التصور الإنســـانوي للبشـــرية على أنها محل الحقيقة المميّز، ذلك التصور الذي يعبّر عنه البحث الســـقراطي والوحي المسيحي، والذي يعاود الظهور في شـــكل علماني وطبيعاني في مشـــروع التنوير الخاص بالانعتاق الذاتي الإنساني من خلال تنامي المعرفة...

لا يمكن تحقيق تحول فـــي تقاليدنا الفكرية المتوارثة إلا من خلال الوصول إلى علاقةٍ جديـــدة مع بيئتنا الطبيعية، مع الأرض والأحياء الأخرى التي نتقاســـم معهـــا الأرض، علاقة لا تكـــون فيها الذاتية الإنسانية معيار كل شيء. وهذا ما سيفتح آفاق أشكالٍ مختلفة بعمق للمجتمع البشري الذي يعيش معًا على الأرض في سلام[39].

لا شـــك في أنَّ العيش معًا في ســـلام على الأرض هو عمل شاق، وقد يكون يوتوبيا حديثة أخرى، بيد أن إخضاع الحداثة لنقدٍ أخلاقي يعيد هيكلتها يبقى الحاجة الأســـاس، لا لقيام حكم إســـلامي فحســـب، بل لبقائنا المادي والروحي. ليست الأزمة حكرًا على الحكم الإسلامي والمسلمين.

(39) التشديد على النص من عمل المؤلف، انظر: Gray, *Enlightenment's Wake*, pp. 153-155.

ثبت المصطلحات والمفاهيم[1]

أصول الفقه: هـو العلم الذي يبحث في الأدلة الإجمالية للفقه ونظرياته بأبعادها، اللغوية والفلسفية والمنطقية والقانونية.

تقنيات الذات (Technologies of the Self): مصطلح جاء به المفكر الفرنسي ميشيل فوكو للإشارة، بصفةٍ عامة، إلى الوسائل المتاحة التي يستخدمها الفرد للتأقلم داخل النظام الاجتماعي القائم، وتشـتمل على وضع قيود على الفعل ومراقبة النفس. كما يستخدمها مؤلف هذا الكتاب في سياق حديثة عن الإسلام بحيث تشـير إلـى إخضاع النفس عن طريـق المداومة علـى العبادة بصورة منتظمة، وبهدف جعلها تكليفًا أخلاقيًا وتنمية لهذا التوجه فيها.

الحداثـة (Modernity): مصطلح يفصح عن حالـة المجتمعات الحديثة بدرجاتٍ متفاوتة وبصورة جذرية أحيانًا. ويفترض أن هذه الحالة نشأت على أفكار عصر التنوير في أوروبا ثـم امتدت إلى مناطق أخرى من العالم. وهي

(1) بالاتفاق مع مؤلف الكتاب، أجريت بعض التعديلات على ثبت المصطلحات في النسخة الإنكليزية من الكتاب. شملت الاستغناء عن بعض المصطلحات التي يحتاج القارئ الغربي لها وليس القارئ العربي غالبًا (مثل «الخليفة» و«الحديث النبوي» و«الفقيه»... إلخ). في المقابل، أضيفت مصطلحات قد تفيد القارئ العربي، مثل «الضبط» و«التنوير» و«السيادة» و«العولمة» وخلافه. واعتمدت في كتابة هذه النبذ شديدة الاختصار عن بعض المصطلحات والشخصيات المهمة المذكورة في هذا الكتاب على موسوعة جامعة ستانفورد الفلسفية (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) وهي متاحة مجانًا على الموقع الإلكتروني: <http://plato.stanford.edu/entries/anscombe>.

يستطيع القارئ الاستزادة عن أغلب تلك المصطلحات والشخصيات المذكورة هنا منها [المترجم].

تمثل عند بعضهم النموذج النهائي للتقدم البشري في مجالات العلم والسياسة والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي.

رؤية العالم أو الرؤيــة الكونية (Weltanshauung): كلمة ألمانية مكونة من جزأين، الأول welt وتعني العالم، والثاني anschauung وتعني النظر إلى الشيء أو معاينته. ويشير هذا المصطلح المســتخدم كثيرًا في اللغات الأوروبية إلى مجموعة أفكار وقيم ومعتقدات خاصة بشخصٍ أو فئة اجتماعية أو ثقافة معينة تحكــم رؤيتها لأصل الحياة، والغرض منها، ودور الإنســان فيها، وما يرتبط بذلك من أفكارٍ أو سلوك.

الســيادة (Sovereignty): مصطلح يشير إلى السلطة العليا داخل إقليم ما. وتتمثل السيادة اليوم في سلطة الدولة الشرعية داخل حدودها وخارجها فــي ما يخص قدرتهــا على اتخاذ القــرار في كل ما يتعلــق بمصالحها وحقوقها.

الشريعة: قد يشير هذا المصطلح إلى الدين كله (الإسلام أو غيره) أو إلى أحكامه و«قوانينه». في الســياق الإســلامي، قد يقيِّد المصطلح ليشير إما إلى الأحكام التي ذكرها القرآن من حدود وفرائض، تمييزًا لها عن الفقه الناتج عن اجتهاد العلماء، أو إلى المبادئ العامة التي تؤسس للفقه ومقاصده.

الضبط (Discipline): استخدم المفكر الفرنسي ميشيل فوكو هذا المصطلح، كما في كتابه **الضبط والعقاب: ولادة السجن** (*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*)، للإشــارة إلى الوســائل كافة التي تفرض بها الدولة والأنظمة الاجتماعية والسياســية الالتزام والانضباط والرقابة على مواطنيها. إذ تتلاقى مؤسسات الدولة في الإسهام بهذا الدور بدرجات متفاوتة، بدءًا من المدرسة والمستشفى، ومرورًا بمكان العمل كالمصنع، وانتهاءً بالسجن الذي إن كان لا يشمل إيذاءً جســديًا، فإنه يؤدي دورًا مهمًا في تكوين الفرد المنضبط حسب قواعد الدولة الخاضع لها.

عصر التنوير (Enlightenment): مصطلح يشير إلى حركة فكرية ظهرت في أوروبا خلال منتصف القرن الســابع عشــر، وامتدت إلى القرن الثامن عشر،

لتسهم على نطاقٍ واسع في بناء النهضة الأوروبية الحديثة على أسس الحداثة وما ارتبط بها من اعتماد على العقل والعلم والتجريب والمادة والنظرة العلمانية والحرية السياسية والاقتصادية في تحقيق التقدم ورفض كل أشكال المعرفة الأخرى، مهما كان مصدرها أو الشك فيها. ومن أشهر الأسماء التي ارتبطت بمشروع التنوير فولتير وديدرو ومونتسكيو في فرنسا (حيث ظهرت الموسوعة في فرنسا) ودايفيد هيوم وآدم سميث في اسكتلندا وكانط في ألمانيا.

العولمة (Globalization): يشير هذا المصطلح أساسًا إلى التغيرات الجذرية التي حدثت في العقود القليلة الماضية وأدت إلى «انكماش» الزمان والمكان نتيجة الثورة التكنولوجية الحديثة وما يستتبع ذلك من تقويض للثقافات المحلية والإقليمية. ويستخدم أيضًا ليشير إلى عمليات انتشار وهيمنة مجموعة من العلاقات والأفكار والقيم في العالم. وبما أن معظم هذه الأمور ذات أصل غربي أو أميركي غالبًا (أو على الأقل تعتبر كذلك)، تصبح العولمة عند بعضهم مرادفًا للتغريب (westernization) أو الأمركة (Americanization) وهيمنة الغرب على بلدان وثقافات العالم الأخرى.

القومية (Nationalism): رابطة توحد مجموعة من البشر الذين تجمعهم غالبًا ـ أو الذين يعتقدون أنهم يشتركون في ـ لغة واحدة وتراثٍ ثقافي مشترك، وأحيانًا يجمعهم أصلٍ عرقي واحد.

الماضوية (Nostalgia): التوق الشديد لزمن مضى تغلب عليه الرومانسية، ويُعْتَبَر مثالًا للحياة الفضلى والسعيدة، وهو ما قد يؤدي إلى الانفصال النفسي والروحي والذهني والعملي عن الواقع. فالماضوية قد تعني تخيل حالة معينة للأشياء في الزمن الماضي لم تكن موجودة بالفعل وغير قابلة للتحقق في الحاضر والمستقبل.

النطاق المركزي (Central Domain): هي فكرة أو مجموعة أفكار أساسية تنبع منها، أو تدور حولها، كل الأفكار الأخرى. على سبيل المثال، فإن الأخلاقي، حسب مؤلف هذا الكتاب، هو نطاق الإسلام المركزي. ويرتبط هذا المصطلح بكارل شميت. وهو يقترب في معناه من مصطلح النموذج كما يستخدمه توماس كون (انظر «نموذج»).

النموذج / المَنْسَــق (Paradigm): قد يشـــير هذا المصطلح إلى مجموعة الافتراضات والمسلمات والأفكار السائدة في عصرٍ ما (وهذا استخدام توماس كون له). وقد يشير إلى الحالة المثالية أو الشكل المثالي لشيءٍ أو فكرة، مثل الحالة المثالية للحكم الإسلامي (Islamic governance paradigm) التي يتحدث عنها المؤلف كثيرًا في هذا الكتاب.

مسرد الأعلام

آنســكومب، غ. إ. م. (Anscombe, G.E.M.) (1919-2001): تعتبــر غرترود إليزابث مارغريت آنســكومب من أبرز فلاســفة الأخلاق في القرن العشرين. ولدت في أيرلندا، لكنها تخرجت في جامعة أكسفورد بإنكلترا حتى أصبحت أستاذة كرسي الفلسفة نفسه الذي شغله أستاذها المفكر البارز لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) في جامعة كامبردج التي بقيت فيها حتى وفاتها. إضافةً إلى إســهامات في فلســفة الأخلاق التي انتقدت فيها الفلســفات الأخلاقية الحديثة بما فيها فلسفة كانط، كانت لها أيضًا إسهامات أصيلة في قضايا فلسفية أخرى تتعلق بالسببية والهوية والإرادة وخلافه.

أدورنــو، ثيــودور (Adorno, Theodore) (1903-1969): مفكر ألماني وناقد اجتماعي بارز، انتمى إلى مدرسة فرانكفورت، وكان من أبرز منظري «النظرية النقدية» (Critical Theory). اشتهر بمعالجاته العميقة لموضوعاتٍ بينية تتناولها معارف مختلفة، وبتحليله الثاقب لتطــور تراث الحداثة في الغرب منذ عصر كانط في بداية القرن التاســع عشــر، وبنظراته النقدية إلــى المجتمع الغربي الحديث. تعاون مع ماكس هوركهايمــر (Max Horkheimer) في بعض كتاباته عــن الحداثة؛ مثل كتاب جدل التنوير (*Dialectic of Enlightenment*) كما كان له اهتمامٌ قوي بالموسيقى. ويعتبر الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس (Jürgen Havermas) من أبرز تلاميذ أدورنو.

إيزوتسو، توشــيهيكو (Izutsu, Toshihiko) (1914-1973): باحث ياباني في الأديان والحضارة الإسلامية. أتقن عددًا من اللغات الشرقية ودرَّس في معهد

الفلســفة بإيران وجامعة ماكغيل بكندا، إضافةً إلى جامعة كيو (Keio) اليابانية التي تخرج فيها. ترجم القرآن إلى اللغة اليابانية لأول مرة.

بريتشــارد، هـ. أ. (Prichard, H.A.) (1871-1947): فيلســوف إنكليزي له إســهامات مهمة في فلســفة الأخلاق والمعرفة. كان أيضًا ناقــدًا لكانط عبر نظرياته في هذين الفرعين من الفلسفة. تخرج في جامعة أكسفورد ودرَّس فيها أغلب فترات حياته الأكاديمية.

تايلور، تشــارلز (Taylor, Charles) (- 1931): فيلسوف كندي له إسهامات في مجال الفلســفة السياسية والاجتماعية وفلســفة الدين، ونقدٌ لبعض أفكار الحداثة والليبرالية وقيمهما.

رولــز، جون (Rawls, John) (1921-2002): فيلســوف سياســي وأخلاقي أميركي معروف. انشغل بالبحث عن السبل الكفيلة بخلق مجتمع يتسم بالعدالة على المســتوى الاجتماعي والاقتصادي والدولي. كتب عن التنظيم السياسي والاقتصادي، وســعى لتحديــد معايير العدل والعدالة فــي مجتمعٍ يتمتع فيه المواطنون بالحرية والمساواة.

شــميت، كارل (Schmitt, Carl) (1985-1988): مفكر سياسي وقانوني ألمانــي محافظ. من أشــد المعارضين لليبراليــة والديمقراطية النيابية. تحالف مع نظام هتلر النازي، ما حرمه من العمل في الأكاديميا الألمانية بعــد الحرب، لكن ظل تأثيــره كبيرًا كأحد أقطــاب الفكر المحافظ في ألمانيــا الغربية بعد الحرب. يتشــابه كثير من أفكاره حــول دور الدولة وســيادتها ودورها مع أفكار الفيلســوف الإنكليزي توماس هوبز (انظر توماس هوبز).

شيلر، ماكس (Scheler, Max) (1874-1928): فيلسوف ألماني خلف أثرًا مهمًــا على الرغم من قصر حياته، في مجال الفلســفة الأخلاقية وفلســفة الظواهر (phenomenology)، خصوصًا بعد مقابلته فيلســوف الظواهر الأول إدموند هســرل (Edmund Husserl) عام 1901. كتب أيضًا عن فلسفة الدين والمجتمع.

غراي، جون (Gray, John) (-1948): مفكر إنكليزي له اهتمامات بالفلسفة السياسية والتحليلية وكتابات تتعلق بتحليل ونقد بعض الظواهر السياسة والاقتصادية المرتبطة بالحداثة والمستمرة في الدولة المعاصرة.

الغزّالي، أبو حامد (450/1058-505/1111): واحد من أهم مفكري الإسلام في عصوره الوسطى وأكثرهم إنتاجًا وأبعدهم تأثيرًا. تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني، ودرس في المدرسة النظامية في بغداد، واشتبك فكريًا مع الحركات الباطنية والفلسفة اليونانية. اشتهر بكثيرٍ من المؤلفات في كل فروع الإسلاميات، من أبرزها إحياء علوم الدين. كان شافعيًا في الفقه وأشعريًا في العقيدة، وهو صاحب تأثير حاسم في أغلب الكتابات التي تناولت العقيدة والفلسفة والتصوف بعده. أطلق عليه لقب حجّة الإسلام.

فوكو، ميشيل (Foucault, Michel) (1926-1984): مفكر فرنسي ذائع الصيت وواسع الأثر في الفكر الغربي الحديث والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفةٍ عامة، خصوصًا في ما يرتبط بالبنيوية (structuralism) وما بعد البنيوية (post-structuralism). اشتهر بدراساته المرتكزة على تفكيك الأفكار في ما يتعلق بالجنس والجنون والطب والسجون والمعرفة، وإبراز كيف ترتبط الخطابات المتعلقة بتلك الأفكار بكلّ من القوة والضبط.

فيبر، ماكس (Weber, Max) (1864-1920): مفكر وعالم اجتماع ألماني، يعتبره بعضهم أعظم المنظرين الاجتماعيين في القرن العشرين. كان غزير الإنتاج وتركت كتاباته أعظم الأثر على علوم الاجتماع والاقتصاد والقانون والسياسة والدين، إضافةً إلى بعض فروع الفلسفة كالأخلاق ونظرية المعرفة. كان أثره كبيرًا في فكر الحداثة عمومًا وتحليل القضايا المتعلقة ببناها الفكرية والعملية.

كان، بول (Kahn, Paul): أستاذ القانون والإنسانيات بجامعة ييل الأميركية. له عديدٌ من الدراسات القيمة في مجال القانون عامةً والقانون الأميركي بفروعه كافة بصفةٍ خاصة. كما تتناول بعض كتاباته فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية وحقوق الإنسان.

كانــط، إيمانويــل (Kant, Immanuel) (1728-1804): مــن أبرز المفكرين والفلاســفة الألمان في العصر الحديث. يعتبره بعضهم أهم فلاســفة العصر الحديــث قاطبــةً والمنظر الأول للحداثــة الغربية. لا يزال تأثيــره طاغيًا كل مجالات الفلســفة الحديثــة، كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة وفلســفة الأخلاق والفلســفة السياســية والدين وخلافه. لا يمكن فهم التنويــر والأبنية الفكرية للحداثة من دون الفهم الجيد لأفكار كانط وكيف شــكلت الأساس لما جاء بعدها من آراء، سواء اتفقت أم اختلفت معه.

كلســن، هانــز (Kelsen, Hans) (1881-1973): فيلســوف قانوني يُعتبر من أعظم فلاســفة القانون في القرن العشــرين. ولد في براغ ومات في الولايات المتحدة الأميركية، حيث كان يدرِّس القانون في جامعاتها. سعى لوضع أسس نظرية قانونية خالصة (Pure Theory of Law)، وهذا عنوان أحد أهم كتبه، تقوم على قواعد قانونيةٍ مطلقة تمثل الأساس للقواعد والأفكار القانونية التي تتفرع عنها. وتكريمًا له، أنشــأت الحكومة النمســاوية معهدًا باسمه لدراسة نظرياته وأفكاره القانونية وتطويرها.

كون، توماس (Kuhn, Thomas) (1922-1996): يعتبر بعضهم توماس كون، الأكاديمي الأميركي، أهم فلاســفة العلم في القرن العشــرين، ويُعَدّ كتابه بنية الثورات العلميــة (*The Structure of Scientific Revolutions*) من أهم الكتب التي نشرت في القرن العشرين وأعظمها أثرًا. ارتبط اسمه بفكرة النموذج/ المَنْسَق المعرفي (paradigm)، حيث يمر العلم بمراحل تســيطر على كل منها مجموعة مسلمات ونظريات وأسس (أي نموذج معرفي) تحدد طبيعة هذا العلم. ويتغير هذا النموذج عندما تتحداه مجموعةٌ أفكار جديدة تؤسس لنموذج جديد للعلم على أســسٍ ومســلماتٍ جديدة تمامًا كما تغير ثورةٌ ما نظامًا سياســيًا وتضع نظامًا مختلفًا تمامًا محله.

لارمــور، تشــارلز (Larmore, Charles): أســتاذ الفلســفة بجامعة براون الأميركية. تتركز اهتماماته على الفلســفة الأخلاقية والسياســية، ويكتب كثيرًا عن الحداثة وأبنيتها الفكرية.

ماكنتاير، ألسدير (MacIntyre, Alasdair): فيلسوف اسكتلندي معاصر، له

إسهامات مهمة في الفلسفة السياسية والأخلاقية. درَّس في عدد من الجامعات البريطانية والأميركية وترأس الجمعية الفلسفية الأميركية.

نيتشــه، فريدريش (Nietzsche, Friedrich) (1844-1900): فيلســوف ألماني بارز، ســعى إلى إعادة فهم وتشكيل الأخلاق التقليدية والدينية والتركيز على الحياة والقوة والإبداع. تجاوز تأثير نيتشــه مجال الفلسفة ليؤثر في أجيال من المشتغلين بالأدب والفن علاوة على علم الاجتماع والنفس.

هوبــز، تومــاس (Hobbes, Thomas) (1588-1679): مفكــر إنكليزي ذائع الصيــت له تأثيرٌ كبير على مجالات الفلســفة المتعددة، مثــل نظرية المعرفة والفلســفة السياســية والدين وبعض فروع العلم. ارتبط اســمه في الفلســفة السياســية بنظرية العقــد الاجتماعي التي اختلفت عنــده عنها عند جون لوك (John Locke) وجان جاك روســو (Jean - Jacques Rousseau)، حيث دافع عن السلطة المطلقة لصاحب السيادة (الذي يختاره الناس)، لتحقيق أمن واستقرار المجتمع الذي هــو عرضة لـ«حرب الكل ضد الــكل» نتيجة غياب القانون والسلطة التي تطبقه.

هيغــل، (Hegel, G.W.H.) (1770-1831): مــن أبرز المفكرين والفلاســفة الألمــان في العصر الحديث وأعظمهم أثرًا في كثيرٍ من الفلســفات والأفكار التي ظهرت بعده. وعلى الرغم من ارتباط اســمه بالمثالية الألمانية (German Idealism)، فقد امتد تأثيره إلى الفلســفات المادية وعلى رأسها الماركسية. لا يزال لفكره ذلك التأثير الكبير على الفلسفة السياسية والاجتماعية، وتستخدم بعض أفكاره ومصطلحاته بصورةٍ اعتيادية في الكتابات المعاصرة في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

المراجع

1 ـ العربية

كتب

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. **مكارم الأخلاق**. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير محمد عيون. دمشق: مكتبة دار البيان، 2002.

ابن الأثير، عز الدين. **كتاب الكامل في التاريخ**. تحقيق س. ج. تورنبرج. 14 ج. ليدن: مطبعة بريل، 1851ـ1876.

ابن جزي الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد. **القوانين الفقهية**. تحقيق محمد أمين الضناوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

ابن الحاجب، عثمان بن عمر. **جامع الأمهات**. حققه وعلق عليه أبو عبد الرحمٰن الأخضري. دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2000.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون: وهي مقدمة الكتاب المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن الساعاتي، أحمد بن علي بن ثعلب. **مجمع البحرين وملتقى النهرين**. تحقيق إلياس قبلان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **أدب المفتي والمستفتي**. دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر. بيروت: عالم الكتب، 1986.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان**. 8 ج. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق محمد طاهر الميساوي. عمان: دار النفائس، 2001.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله**. تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. 14 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق محمد عبد الحميد. 4 ج. بيروت: المطبعة العصرية، 1987.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. تحقيق نواف الجراح. بيروت: دار صادر، 2006.

ابن مفتاح، عبد الله. **المنتزع المختار من الغيث المدرار، المعروف، بشرح الأزهار**. 10 ج. صعدة، اليمن: مكتبة التراث الإسلامي، 2003.

ابن مفلح، أبو عبد الله محمد. **الآداب الشرعية**. حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له شعيب الأرناؤوط وعمر القيام. 4 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. تحقيق عامر أحمد حيدر وعبد المنعم إبراهيم. 15 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. 10 مج. بيروت: دار الفكر، 1990.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل. **صحيح البخاري**. 5 ج. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

البنا، جمال. **ما بعد الإخوان المسلمين؟**. القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 1996.

البهوتي، منصور بن يونس. **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**. بيروت: دار الجيل، 1997.

________. **كشاف القناع عن متن الإقناع**. تحقيق محمد عدنان درويش. 6 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999ـ2000.

البهي، محمد. **الدين والدولة**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1980.

الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**. 6 ج. القاهرة: دار الحديث، 1999.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**. 20 ج. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2007.

الحسني، عبد الحي. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عبد الماجد الجوري. دمشق: دار الفارابي، 2002.

حسني، علي. **الدولة السلطانية: إشكاليات القانون العام في الشريعة الإسلامية**. الدار البيضاء: [مطبعة النجاح الجديدة]، 2005.

الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد. **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**. 2 مج. سورابايا: مطبعة الهداية، [د. ت.].

الحطاب، أبو عبد الله محمد. **مواهب الجليل لشرح مختصر ابي الضياء سيدي خليل وبهامشه التاج والاكليل لمختصر خليل لابي عبد الله سيدي محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق**. 6 ج. بيروت: دار الفكر، 1992.

الحلبي، إبراهيم بن محمد. **ملتقى الأبحر**. تحقيق وهبي الألباني. 2 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989.

الخراشي، محمد بن عبد الله بن علي. **حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل**. حققه وضبطه وخرج أحاديثه وآياته زكريا عميرات؛ بهامشه حاشية العدوي علي الخرشي. 8 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد. **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**. تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. 13 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**. 14 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **المبسوط**. 31 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993ـ1994.

السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي: نصوص مختارة وقراءات على امتداد ألف عام. جمعها وقدم لها يوسف ايبش وياسوشي كوسوجي. بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1994.

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الاحكام**. بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: محمد علي صبيح، 1969ـ1970.

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد. **الميزان الكبرى الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية**. ضبطه وصححه وخرج آياته عبد الوارث محمد علي. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. سورابايا: شركة مكتبة أحمد بن سعيد بن نبهان، [د. ت.].

ـــــــــــ. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. تحقيق محمود إبراهيم زايد. 3 ج. دمشق: دار ابن كثير، 2000.

الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها.** بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

الصنعانـــي، عبد الرزاق بن همـــام. **المصنف.** تحقيق أيمـــن أزهري. 12 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الطبرســـي، أبو علي الفضل بن الحســـن. **مكارم الأخلاق.** بيروت: مؤسســـة الخراسان للمطبوعات، 2006.

الطرسوســـي، نجم الدين ابراهيم بن علي. **تحفة الترك فيما يجب أن يكون في الملك.** تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الطوسي، محمد بن الحسن. **الخلاف في الفقه.** 2 ج. طهران: مطبعة رنكين، 1957.

عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.** القاهرة: دار الكتب المصرية، 1945.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم.** تحقيق ممدوح حقي. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966.

عبد الرحمـــن، طه. **الحق الإســـلامي في الاختلاف الفكري.** الـــدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

ـــــــــ. **روح الحداثـــة: المدخل إلى تأســـيس الحداثة الإســـلامية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

ـــــــــ. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

ـــــــــ. **العمل الديني وتجديد العقل.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

ـــــــــ. **فقه الفلسفة.** 2 ج. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

العيد، سليمان بن قاسم. **النظام السياسي في الإسلام**. الرياض: دار الوطن للنشر، 2002.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. **البناية في شرح الهداية**. تحقيق محمد عمر. 12 مج. بيروت: دار الفكر، 1990.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. 5 مج. طرابلس: دار الوعي، 2004.

________. **مختصر إحياء علوم الدين، المسمى لباب الإحياء**. تحقيق محمود بيروتي. دمشق: دار البيروتي، 2007.

________. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. تحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

________. **الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي**. تحقيق طارق السيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الفتاوى الهندية، المسماة، بالفتاوى العالمكيرية. جمع الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. 6 ج. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980.

فضل الله، محمد حسين. **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**. بيروت: دار الملك، 2001.

الفيض الكاشاني، ملا محسن محمد بن مرتضى. **المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء**. صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري. 7 ج. طهران: مكتبة الصدوق، 1920.

القرشي، باقر شريف. **النظام السياسي في الإسلام**. بيروت: دار التعارف، 1982.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. تحقيق محمد حسين شمس الدين. 15 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. تحقيق علي عادل ومعوض عبد الموجود. 9 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

مالك بن أنس. **المدونة الكبرى**. ضبطه وصححه أحمد عبد السلام. 5 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

______. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: دار الفكر، 1983.

______. **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي... وهو شرح مختصر المزني**. تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود؛ قدم له وقرظة محمد بكر إسماعيل وعبد الفتاح أبو سنة. 19 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

محمود، جمال الدين. **الدولة الإسلامية المعاصرة: الفكرة والتطبيق**. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1992.

المرغيناني، رهان الدين محمود بن أحمد. **المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله**. اعتنى بإخراجه وتقديمه نعيم أشرف نور أحمد. 25 ج. إسلام آباد: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية؛ جوهانسبرج: المجلس العلمي، 2004.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. تحقيق أيمن الزاملي ومحمد مهدي السيد. 5 ج. بيروت: أعلام الكتب، 1998.

المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد. **البدر التمام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**. تحقيق محمد خرفان. 5 ج. ط 2. الرياض؛ المنصورة، مصر: دار الوفاء، 2005.

المقدســي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم. العدة: شــرح العمدة في فقه إمام الســنة أحمد بن حنبل. تحقيق خالد محمد محرم. بيروت: المكتبة العصرية، 1995.

المقريــزي، أبو العباس أحمد بن علي. الســلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق محمد عطا. 8 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الموسوعة الفقهية. 48 ج. الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر، 1990.

الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الحادي والعشرين: مقاصــد الشــريعة وســبل تحقيقها فــي المجتمعات المعاصــرة. 3 ج. كوالالمبور: جامعة ماليزيا العالمية، 2006.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض. 8 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. المجموع: شرح المهذب. 23 ج. جدة: مكتبة الإرشاد، 1980.

______. نهايــة المحتاج الى شــرح المنهاج في الفقه علــى مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه. 8 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1939.

وثيقة

«الشريعة والدولة في المفهوم الإســلامي.» (ويكيبيديا الإخوان المسلمون)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title>

2 ـ الأجنبية

Books

Ackerman, Bruce A. *The Decline and Fall of the American Republic*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2010. (Tanner Lectures on Human Values)

Adorno, Theodor W. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Edited and with an Introduction by J. M. Bernstein. London; New York: Routledge, 2001. (Routledge Classics)

______. *History and Freedom: Lectures, 1964-1965*. Edited by Rolf Tiedemann; Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2006.

______. *Negative Dialectics*.

Agamben, Giorgio. *The Signature of all Things: On Method*. Translated by Luca D'Isanto and Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009.

Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. London; New York: I. B. Tauris, 1997.

Albrow, Martin. *The Global Age: State and Society beyond Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press; Blackwell Publishers, 1996.

Al-Ghazali. *Al-Ghazālī's Path to Sufism and his Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-dal¯al*. Translated by R. J. McCarthy; with a Preface by David Burrell and an Introduction by William A. Graham. Louisville, KY: Fons Vitae, 2006.

______. *The Incoherence of the Philosophers* = تهافت الفلاسفة: A Parallel English-Arabic Text. Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000. (Islamic Translation Series)

______. *The Niche of Lights* = مشكاة الأنوار. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by David Buchman. Provo UT: Brigham Young University Press, 1998. (Islamic Translation Series)

Amanat, Abbas and Frank Griffel (eds.). *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

Amin, Samir. *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*. Translated by James H. Membrez. New York: Monthly Review Press, 2004.

Anderson, Benedict Richard O'Gorman. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London; New York; Verso, 2006.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976. (Harvest Book; HB244)

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. (Cultural Memory in the Present)

______. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Attar, Farid ud-Din. *The Conference of the Birds*. Translated with an Introduction by Afkham Darbandi and Dick Davis. Middlesex, England; New York: Penguin Books, 1984. (Penguin Classics)

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962. (William James Lectures; 1955)

______. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

______. *The Province of Jurisprudence Determined*. Edited by Wilfrid E. Rumble. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications, 1952.

Bailey, Leon. *Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology*. New York: P. Lang, 1994. (American University Studies. Series XI, Anthropology/Sociology; vol. 62)

Bakan, Joel. *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free Press, 2004.

Baracchi, Claudia. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998. (European Perspectives)

______. *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge, 1992.

______. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Benjamin, Walter. *Illuminations*. Edited and with an Introduction by Hannah Arendt; Translated by Harry. New York: Schocken Books, 1968.

______. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Translated by Edmund Jephcott; Edited and with an Introd. by Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1978.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, NY: Dover Publications, 2007.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Viking Press, 1976.

Black, Jeremy. *European Warfare, 1494-1660*. London; New York: Routledge, 2002.

______. *European Warfare, 1660-1815*. New Haven; London: Yale University Press, 1994.

Bolsinger, Eckard. *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001. (Contributions in Political Science; 390)

Bonner, Michael, Mine Ener and Amy Singer (eds.). *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Albany: State University of New York Press, 2003. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East)

Bookchin, Murray. *Defending the Earth: Debate between Murray Bookchin and Dave Foreman*. Foreword by David Levine. Montréal: Black Rose Books, 1991.

Bourdieu, Pierre. *The Algerians*. Translated by Alan C.M. Ross; with a Preface by Raymond Aron. Boston: Beacon Press, 1962.

______. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Breuilly, John. *Nationalism and the State*. 2nd ed. Manchester: Manchester University Press, 1993.

Buchanan, Allen E. *Ethics, Efficiency, and the Market*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985. (Rowman and Allanheld Texts in Philosophy)

Bury, John Bagnell. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. Introduction by Charles A. Beard. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.

Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987. (New Historicism: Studies in Cultural Poetics)

Chelhod, Joseph [et al.]. *Le Peuple yéménite et ses racines*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 21. L'Arabie du Sud: Histoire et civilization; 1)

Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000.

Cohn, Bernard S. *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. (Princeton Studies in Culture/Power/History)

Comte, Auguste. *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. Edited by Gertrud Lenzer; with a New Introduction and Postscript by the Editor. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1998. (History of Ideas Series)

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Translated by June Barraclough; with an Introd. by Stuart Hampshire. London: Weidenfeld and Nicolson, [1955]. (Library of Ideas)

Cook, Deborah (ed.). *Theodor Adorno: Key Concepts*. Stocks field: Acumen, 2008

Cook, Michael (General Editor). *The New Cambridge History of Islam*. 6 vols. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.

vol. 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Edited by Robert Irwin and William Blair.

Copjec, Joan (ed.). *Supposing the Subject*. London; New York: Verso, 1994. (Serie «S»)

Corrigan, Philip and Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. With a Foreword by G. E. Aylmer. Oxford, UK; New York: Blackwell, 1985.

Dawson, Christopher. *The Making of Europe; an Introduction to the History of European Unity*. New York: Meridian Books, 1956. (Meridian Books; M35)

DeGré, Gerard. *The Social Compulsions of Ideas: Toward a Sociological Analysis of Knowledge*. Edited with an Introduction by Cyril H. Levitt. New Brunswick, USA: Transaction Books, 1985.

Delaney, C. F. (ed.). *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994 (Studies in Social and Political Philosophy)

Dirks, Nicholas B. *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Donzelot, Jacques. *The Policing of Families*. With a Foreword by Gilles Deleuze; Translated from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1979.

Drinnon, Richard. *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*. New York: Schocken Books, 1990.

El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge, [UK]; New York: Cambridge University Press, 2006.

El-Nahal, Galal H. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979. (Studies in Middle Eastern History; 4)

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

______ and Muhammad Qasim Zaman (eds.). *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton: Princeton University Press, 2009. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Ferro, Marc. *Colonization: A Global History*. London: Routledge, 1997.

Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. Translated by A.M. Sheridan Smith. London; New York: Routledge, 1969. (Routledge Classics)

______. *Discipline and Punish: The Birth of the prison*. Translated from the French by Alan Sheridan. 2nd Vintage Books ed. New York: Vintage Books, 1995.

______. *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*. Translated by Robert Hurley [et al.]. 3 vols. New York: New Press, 1973.

vol. 3: *Power*, Edited by James D. Faubion

______. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Edited by Paul Rabinow; Translated by Robert Hurley [et al.]. New York: New Press, 1997. (Essential Works of Foucault, 1954-1984; v. 1)

______. *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

______. *The History of Sexuality*. Translated from the French by Robert Hurley. 3 vols. New York: Pantheon Books, 1978.

vol. 1: *An Introduction*.

______. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

______. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. Trans. R. D. Lang. New York: Pantheon, 1970.

______. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon; Translated by Colin Gordon [et al.]. New York: Pantheon Books, 1980.

______. *Society Must Be Defended:Lectures at the College de France, 1975-76*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. Translated by David Macey. New York: Picador, 1997.

Frank, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Friedrich, Carl J. *The Philosophy of Law in Historical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Frings, Manfred S. *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*. 2nd ed. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001. (Marquette Studies in Philosophy; no. 14)

Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2001. (Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture; 40)

Fuller, Lon L. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press, 1969. (Storrs Lectures on Jurisprudence; 1963)

Gamble, Andrew. *Politics and Fate*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2000. (Themes for the 21st Century)

Geffré, Claude and Jean-Pierre Jossua (eds.). *The Debate on Modernity*. London: SCM Press, 1992. (Concilium; 1992/6)

Geuss, Raymond. *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Ghazanfar, S. M. (ed.). *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the «Great Gap» in European Economics*. Foreword by S. Todd Lowry. London; New York: Routledge Curzon, 2003.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory; an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, [Eng.]: Cambridge University Press, 1971.

______. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

Gill, Graeme. *The Nature and Development of the Modern State*. Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Goody, Jack. *Capitalism and Modernity: The Great Debate*. Cambridge; Malden, MA: Polity, 2004.

______. *The Theft of History*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

Gorke, Martin. *The Death of our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. Translated from German by Patricia Nevers. Washington, DC: Island Press, 2003.

Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, 1995.

______. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. (Concepts in Social Thought)

______. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.

Guibernau, Montserrat and John Hutchinson (eds.). *Understanding Nationalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

______. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

Haddad, Yvonne Yazbeck and Barbara Freyer Stowasser (eds.). *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.

Hall, John and G. Ikenberry. *The State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2001.

______. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

______. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

______. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2005. (Themes in Islamic Law; 1)

______. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hambly, Gavin R. G. (ed.). *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*. New York: St. Martin's Press, 1998. (New Middle Ages; v. 6)

Hampshire, Stuart (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978.

Hanna, Nelly (ed.). *The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*. Cairo: American University in Cairo Press, 1995.

Hardin, Charles M. *Constitutional Reform in America: Essays on the Separation of Powers*. Ames: Iowa State University Press, 1989.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. With a Postscript Edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1994.

Hay, Colin, Michael Lister and David Marsh (eds.). *The State: Theories and Issues*. Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2006. (Political Analysis)

Hayek, Friedrich A. von. *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. 3 vols. New pbk. ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

vol. 3: *The Political Order of a Free People*.

Hayes, Carlton J. H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: Russell and Russell, 1968.

Heer, Nicholas (ed.). *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle: University of Washington Press, 1990.

Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1989.

______ (ed.). *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1991.

______ [et al.]. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. edited by V. L. Ménage. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hirst, Paul Q. and Grahame Thompson. *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge, UK: Polity Press; UK; Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996.

Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004.

Honderich, Ted (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr; Translated by Edmund Jephcott. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987. (Cultural Memory in the Present)

Horton, John and Susan Mendus (eds.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Horwitz, Morton J. *The Transformation of American Law, 1870-1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*. New York: Oxford University Press, 1992.

Horwitz, Robert H. [et al.] (eds.). *The Moral Foundations of the American Republic*. 3rd ed. Charlottesville: University Press of Virginia, 1986.

Ibn Al-Naqib Al-Misri, Ahmad Ibn Lulu. *Reliance of the Traveller: The Classic Manual of Islamic Sacred Law Umdat Al-Salik*. Evanston: Sunna Books, 1991.

Ibn Batuta. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*. Trans. H. A. R. Gibb. New Delhi: Goodword Books, 2003.

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 3 vols. London: Routledge and K. Paul, 1958.

______. ______. Translated and introduced by Franz Rosenthal; Abridged and Edited by N. J. Dawood. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Translated with an Introduction and Notes by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.

Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik. *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān: a Philosophical Tale*. Translated with an Introduction and Notes by Lenn Evan Goodman. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2003.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal [Que.]: McGill-Queen's University Press, 1966.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihābal – Dīna l- Qarāfī*. Leiden: Brill, 1996.

Jacob, Margaret C. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*. 2nd rev. ed. Lafayette, LA: Cornerstone Book, 2006.

Janaway, Christopher (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1999.

Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*. New York: New York University Press, 1993. (New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 18)

______. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon.* Istanbul: Isis Press, 1999. (Analecta Isisiana; 39)

Jessop, Bob. *The Future of the Capitalist State.* Cambridge, UK: Polity, 2002.

Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh.* Leiden; Boston: Brill, 1999. (Studies in Islamic Law and Society; v. 7)

______. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods.* London; New York: Croom Helm; New York: Methuen, 1988. (Exeter Arabic and Islamic Series)

Kahn, Paul W. *Putting Liberalism in its Place.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

Kandiyoti, Deniz. *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives.* New York: Syracuse University Press, 1996. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

Kant, Immanuel. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Trans. H. J. Paton. 2nd ed. London: Routledge, 2005.

______. *Practical Philosophy.* Translated and Edited by Mary J. Gregor; General Introduction by Allen Wood. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)

Karawan, Ibrahim A., Wayne McCormack and Stephen E. Reynolds. *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism.* New York: Springer, 2008. (Studies in Global Justice; 4)

Katz, Marion Holmes. *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity.* Albany: State University of New York Press, 2002. (SUNY Series in Medieval Middle East History)

Katz, Stanley N. (ed.). *The Oxford International Encyclopedia of Legal History.* 6 vols. Oxford, [UK]; New York: Oxford University Press, 2009.

vol. 5: *Prussian Allgemeines Landrecht-torture.*

Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State.* Translated by Anders Wedberg. New York: Russell and Russell, 1961. (20th Century Legal Philosophy Series; vol. 1)

Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny (eds.). *Law in the Middle East*. With a Foreword by Robert H. Jackson. Washington: Middle East Institute, 1955.

Khare, R. S. (ed.). *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999.

Khoury, Dina Rizk. *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Korsgaard, Christine M. [et al.]. *The Sources of Normativity*. Edited by Onora O'Neill. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

Korten, David C. *When Corporations Rule the World*. West Hartford, Conn.: Kumarian Press; San Francisco, Calif.: Berrett-Koehler Publishers, 1995.

Kourlis, Rebecca and Dirk Olin. *Rebuilding Justice*. Denver, Colo: Fulcrum, 2011.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970. (International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of the Unity of Science; v. 2, no. 2)

Kurdi, Abdulrahman. *The Islamic State: A Study Based on the Islamic Holy Constitution*. London; New York: Mansell, 1984. (East-West University Islamic Studies)

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

______. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1978.

______. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: W. W. Norton, 1984.

Lazarus-Black, Mindie and Susan F. Hirsch (eds.). *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*. Foreword by John L. Comaroff. New York: Routledge, 1994. (After the Law)

Leeuwen, Richard van. *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*. Leiden; Boston: Brill, 1999. (Studies in Islamic Law and Society; v. 11)

Lefebvre, Henri. *De L'Etat: Dans le monde modern*.

Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury, 2009.

MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.

______. *A Short History of Ethics*. London: Routledge and K. Paul, 1998.

______. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

MacLean, Douglas and Claudia Mills (eds.). *Liberalism Reconsidered*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983. (Maryland Studies in Public Philosophy)

Madeline C. Zilfi, (ed.). *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Ottoman Empire and its Heritage; v. 10)

Magnus, Bernd and Kathleen M. Higgins (eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Makdisi, George. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mallat, chibli (ed.). *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*. London; Boston: Graham and Trotman, 1993.

______. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Middle East Library; 29)

Mann, Michael. *States, War, and Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Edited by Paul Kecskemeti. London: Routledge and K. Paul, 1968. (International Library of Sociology and Social Reconstruction).

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, [1964].

Margolis, Joseph. *The Truth about Relativism*. Oxford, UK; Cambridge: B. Blackwell, 1991.

Marinetto, Michael. *Social Theory, the State, and Modern Society*. Buckingham: Open University Press, 2006.

Marshall, Geoffrey. *Constitutional Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1971. (Clarendon Law Series)

Marx, Karl and Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*. Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, NY: Doubleday, 1959. (Anchor books; A185)

Massad, Joseph A. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press, 2001.

______. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick and David S. Powers (eds.). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996. (Harvard Studies in Islamic Law)

McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'ān*. 6 vols. Leiden: Brill, 2001-2006.

McClellan, James. *Liberty, Order, and Justice: An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*. 3rd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

Meier, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Translated by David McLintock. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Meriwether, Margaret L. and Judith E. Tucker (eds.). *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1999. (Social History of the Modern Middle East)

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993. (Comparative Studies on Muslim Societies; 16)

Metcalf, Barbara Daly (ed.). *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited by David Bromwich and George Kateb; with Essays by Jean Bethke Elshtain [et al.]. New Haven: Yale University Press, 2003.

Miller, W. Watts. *Durkheim, Morals and Modernity*. Montreal: McGill – Queens University Press, 1996.

Moghadam, Valentine M. (ed.). *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press, 1994.

Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

Morrow, John. *History of Western Political Thought: A Thematic Introduction*. 2nd ed. Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Random House, 2003.

Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess*. Revised and Edited by Harold Glasser; in Cooperation with the Author; and with the Assistance from Alan Drengson. 10 vols. Dordrecht: Springer, 2005.

Na'im, Abd Allah Aḥmad. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Nelson, Brian R. *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Nicolacopoulos, Toula. *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*. Melbourne: Re.Press, 2008. (Anamnesis)

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Human, All too Human*. Translated by R. J. Hollingdale; with an Introduction by Richard Schacht. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Texts in the History of Philosophy)

______. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Translated and Edited, with an Introd. and Notes, by Daniel Breazeale; with a Foreword by Walter Kaufmann. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979.

______. *Thus spoke Zarathustra*. Trans. R. J. Hollingdale. Baltimore, Md: Penguin, 1975.

______. *Twilight of the Idols*. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1977.

______. *The Will to Power*. Trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.

Nisbet, Robert A. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.

______. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974.

Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press, 1995.

Olafson, Frederick A. (ed.). *Society, Law, and Morality; Readings in Social Philosophy from Classical and Contemporary Sources*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961. (Prentice-Hall Philosophy Series)

Peffer, Rodney G. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. (Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy)

Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Peltonen, Markku (ed.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

Pickthall, Marmaduke William. *The Meaning of the Glorious Koran*. New York: Mentor Classics, [n. d.].

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Foreword by Joseph E. Stiglitz; Introduction by Fred Block. 2nd ed. Boston, MA: Beacon Press, 2001.

Powers, Paul R. *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*. Leiden; Boston: Brill, 2006. (Studies in Islamic Law and Society; v. 25)

Pressler, Charles A. and Fabio B. Dasilva. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. Albany: State University of New York Press, 1996.

Quṭb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. Trans. John Hardie. Oneonta, NY: Islamic Publications Intl., 2000.

Rand, Ayn. *Philosophy, Who Needs it*. Introduction by Leonard Peikoff. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1982.

______. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. With Additional Articles by Nathaniel Branden. New York: New American Library, 1964. (Signet Book; P2602)

Rawls, John. *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia Classics in Philosophy).

Readings in Ethical Theory. Selected and Edited by Wilfrid Sellars and John Hospers. New York: Appleton-Century-Crofts, [1952].

Reicher, Steve and Nick Hopkins. *Self and Nation: Categorization, Contestation, and Mobilization*. London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2001.

Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

______. *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Trans. Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007. (Transformations)

Sandel, Michael J. (eds.). *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, 1984. (Readings in Social and Political Theory)

Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Translated by Manfred S. Frings; Edited and with an Introd. by Kenneth W. Stikkers. London; Boston: Routledge and K. Paul, 1980. (International Library of Sociology)

Schirazi, Asghar. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Translated by John O'Kane. London; New York: I. B. Tauris, 1997.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translation, Introduction, and Notes by George Schwab; with «The Age of Neutralizations and Depoliticizations» (1929) Translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Straus's Notes on Schmitt's Essay, Translated by J. Harvey Lomax; Foreword by Tracy B. Strong. Expanded ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

______. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Translated by Ellen Kennedy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988. (Studies in Contemporary German Social thought)

______. *Political Romanticism*. Translated by Guy Oakes; with a New Introduction by Graham McAleer. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011.

______. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes = Bahr al-favàid. Translated from the Persian; Edited, and Annotated by Julie Scott Meisami. Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

Sellars, W. and J. Hospers (eds.). *Readings in Ethical Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.

Semerdjian, Elyse. *«Off the Straight Path»: Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Edited by David Frisby; Translated by Tom Bottomore and David Frisby from a First Draft by Kaethe Mengelberg. 2nd enl ed. London; New York: Routledge, 1990.

Singer, Amy. *Charity in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. (Themes in Islamic History)

Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Sluga, Hans and David G. Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

Smith, T. V. and Marjorie Grene (eds.). *Philosophers Speak for Themselves: From Descartes to Locke*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, [1957].

vol. 2: *Berkeley, Hume, and Kant*.

Smith, Tara. *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2000.

Sonbol, Amira El Azhary (ed.). *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. With a Foreword by Elizabeth Warnock Fernea. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996. (Contemporary Issues in the Middle East)

Sorel, Georges. *The Illusions of Progress*. Translated by John and Charlotte Stanley with a Foreword by Robert A. Nisbet and an Introd. by John Stanley. Berkeley: University of California Press, 1969.

Sørensen, Georg. *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat*. Houndmills, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Spaeth, Harold J. (ed.). *The Predicament of Modern Politics*. [Detroit]: University of Detroit Press, 1969.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Authorized Translation with Notes by Charles Francis Atkinson. 2 vols. New York: A. A. Knopf, 1926-1928.

Spragens, Thomas A. *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and its Competitors: An Analysis of Systems Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. (Princeton Studies in International History and Politics)

Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge; an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. London: Routledge and Paul, [1958]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Staude, J. R. *Max Scheler*. New York: Free Press, 1967.

Steinmetz, George (ed.). *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999. (Wilder House Series in Politics, History, and Culture)

Stiglitz, Joseph E. *Globalization and its Discontents*. New York: W. W. Norton, 2002.

Strange, Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World*

Economy. New York: Cambridge University Press, 1996. (Cambridge Studies in International Relations; 49)

Strauss, Leo [et al.]. *Hobbes; Studies*. Edited by K. C. Brown. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Tallett, Frank. *War and Society in Early Modern Europe, 1495–1715*. London: Routledge, 1992.

Taylor, Charles. *The Malaise of Modernity*. Concord, Ont.: Anansi, 1991. (CBC Massey Lecture Series)

______. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Richard. *Good and Evil*. Rev. ed. Amherst, NY: Prometheus Books, 2000.

Teeple, Gary. *Globalization and the Decline of Social Reform: Into the Twenty-First Century*. Aurora, Ontario: Garamond Press; Amherst, NY: Humanity Books, 2000.

Tilly, Charles. *Coercion, Capital, and European States: A.D.990–1990*. Cambridge: Blackwell, 1990.

Torstendahl, Rolf. *State Theory and State History*. London; Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1992. (SCASSS)

Touraine, Alain. *Critique of Modernity*. Trans. David Macey. Oxford: Blackwell, 1995.

Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Tully, James and Daniel M. Weinstock (eds.). *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994.

Turner, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Weber*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Utvik, Bjørn Olav and Knut S. Vikør (eds.). *The Middle East in a Globalized World: Papers from the Fourth Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Oslo, 1998*. Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 2000. (Nordic Research on the Middle East; 6)

Van Creveld, Martin. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1999.

Vanderbilt, Arthur T. *The Doctrine of the Separation of Powers and its Present-Day Significance*. [Lincoln]: University of Nebraska Press, 1953. (Roscoe Pound Lectureship Series; 2)

Veer, Peter van der. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

Vile, M. J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. 2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.

Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford, UK; New York, NY: B. Blackwell, 1987.

Vogel, Frank E. and Samuel L. Hayes. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. Boston, Mass.: Kluwer Law International, 1998. (Arab and Islamic Laws Series; 16)

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.]. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.

______. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, Edited, and with an Introd., by H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958. (Galaxy Book)

______. *The Protestant Ethic and the «Spirit» of Capitalism and Other Writings*. Edited, Translated, and with an Introduction by Peter Baehr and Gordon C. Wells. New York: Penguin Books, 2002. (Penguin Twentieth-Century Classics)

Wilson, Bradford P. and Peter W. Schramm (eds.). *Separation of Powers and Good Government*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994. (Ashbrook Series on Constitutional Politics)

Wood, Ellen M. *The Origins of Capitalism: A Longer View*. London: Verso, 2002.

Wriston, Walter B. *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming our World*. New York: Scribner; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992.

Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, 2005-2006. Leiden; Boston: Brill Academic Publishers, 2008.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts; v. 16)

______. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Zamboni, Mauro. *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory*. Berlin; Heidelberg: Springer, 2008.

Zarinebaf-Shahr, Fariba. *Crime and Punishment in Istanbul: 1700/1800*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 2010.

Zilfi, Madeline C. (ed.). *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Ottoman Empire and its heritage; v. 10)

Zubaida, Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London; New York: I. B. Tauris, 2003. (Library of Modern Middle East Studies; 34).

Periodicals

Abou El-Fadl, Khaled. «Islam and the Challenge of Democratic Commitment.» *Fordham International Law*: vol. 27, no. 1, December 2003.

Abrams, Philip. «Notes on the Difficulty of Studying the State (1977).» *Journal of Historical Sociology*: vol. 1, no. 1, March 1988.

Abu El-Haj, Tabatha. «Changing the People: Legal Regulation and American Democracy» *New York University Law Review*: vol. 86, no.1, April 2011.

Al-Qattan, Najwa. «Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 31, no. 3, August 1999.

______. «Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 44, no. 3, 2002.

Anscombe, G. E. M. «Modern Moral Philosophy» *Philosophy*: vol. 33, no. 12, January 1958.

Antoun, Richard T. «The Islamic Court, the Islamic Judge, and the

Accommodation of Traditions: A Jordanian Case Study.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 12, no. 4, December 1980.

Arjomand, Saïd Amir. «The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 41, no. 4, November 2009.

Baker, Keith Michael. «On Condorcet's «Sketch».» *Daedalus*: vol. 133, no. 3: *On Progress*, Summer 2004.

Barkey, Karen and Sunita Parikh. «Comparative Perspectives on the State.» *Annual Review of Sociology*: vol. 17, no. 1, August 1991.

Bell, Daniel A. «A Communitarian Critique of Liberalism.» *Analyse and Kritik*: no. 27, 2005.

Bruff, Harold H. «On the Constitutional Status of the Administrative Agencies.» *American University Law Review*: vol. 36, no. 2, Winter 1987.

Calabresi, Steven G. and Saikrishna B. Prakash. «President's Power to Execute the Law.» *Yale Law Journal*: no. 104, December 1994.

Carey, George W. «Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics.» *American Political Science Review*: vol. 72, no. 1, March 1978.

Cohen, Hayyim J. «The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam: (Until the Middle of the Eleventh Century).» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 13, no. 1, January 1970.

Collins, Daniel. «Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective.» *Stanford Journal of International Law*: vol. 24, 1987 – 1988.

Dry, Murray. «The Separation of Powers and Representative Government.» *Political Science Review*: no. 3, Fall 1973.

Fadel, Mohammad. «A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 131, no. 1, 2011.

Fay, Mary Ann. «Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 29, no. 1, February 1997.

Finlayson, Alan. «Psychology, Psychoanalysis and Theories of Nationalism.» *Nations and Nationalism*: vol. 4, no. 2, April 1998.

Fisher, Louis. «Review of Bruce Ackermen: *The Decline and Fall of the American Republic*.» *Federal Lawyer*: no. 58, June 2011.

Fiss, Owen. «Objectivity and Interpretation.» *Stanford Law Review*: no. 34, 1982.

Gerber, Haim. «Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 12, no. 3, November 1980.

Glendon, Mary Ann. «Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies.» *American Journal of Comparative Law*: vol. 23, no. 1, Winter 1975.

Hallaq, Wael. «From Fatwās to Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law.» *Islamic Law and Society*: vol. 1, no. 1, 1994.

______. «From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation.» *Islamic Law and Society*: vol. 8, no. 1, 2001.

______. «Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a.» *Islamic Law and Society*: vol. 16, nos. 3-4, November 2009.

______. «Maqasid and the Challenges of Modernity.» *Al-Jāmiāh*: vol. 49, no. 1, 2011.

______. «Model Shurūṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice.» *Islamic Law and Society*: vol. 2, no. 2, 1995.

______. «On Orientalism, Self-Consciousness and History.» *Islamic Law and Society*: vol. 18, nos. 3-4, 2011.

______. «Qadis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence.» *Al-Qantara*: vol. 20, no. 2, 1999.

______. «The Qāḍī's Dīwān (sijill) before the Ottomans.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 61, no. 3, 1998.

______. «Usul al-Fiqh: Beyond Tradition.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 3, no. 2, 1992.

______. «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1, March 1984.

Hansen, Mogens H. «The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy.» *History of Political Thought*: vol. 31, no. 3, 2010.

Hurvitz, Nimrod. «Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination.» *Studia Islamica*: no. 85, 1997.

Hutchinson, Allan C. and Patrick J. Monahan. «Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought.» *Stanford Law Review*: vol. 36, nos. 1-2: *Critical Legal Studies Symposium*, January 1984.

Jennings, Ronald C. «Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri.» *Studia Islamica*: no. 50, 1979.

______. «Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 18, no. 1, January 1975.

Jochnick, Chris and Roger Normand. «The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War.» *Harvard International Law Journal*: vol. 35, no. 1, Winter 1994.

Kaviraj, Sudipta. «On the Enchantment of the State: Indian thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity.» *European Journal of Sociology*: vol. 46, no. 2, August 2005.

Lawson, Gary. «The Rise and Rise of the Administrative State.» *Harvard Law Review*: vol. 107, no. 6, April 1994.

Levinson, Daryl J. and Richard H. Pildes. «Separation of Parties, Not Powers.» *Harvard Law Review*: vol. 119, no. 8, June 2006.

MacDonald, Scott. «Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy.» *Philosophical Review*: vol. 100, no. 1, January 1991.

Magill, M. Elizabeth. «Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law.» *University of Pennsylvania Law Review*: vol. 150, no. 2, December 2001.

______. «The Real Separation in Separation of Powers Law.» *Virginia Law Review*: vol. 86, no. 6, September 2000.

Mann, Michael. «Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?.» *Review of International Political Economy*: vol. 4, no. 3, Autumn 1997.

Marcus, Abraham. «Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in 18th Century Aleppo.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 26, no. 2, 1983.

Messick, Brinkley. «Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts.» *Islamic Law and Society*: vol. 8, no. 2, 2001.

Mitchell, Timothy. «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics.» *American Political Science Review*: vol. 85, no. 1, March 1991.

Prichard, H. A. «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?.» *Mind:* vol. 21, no. 81, 1912.

Rabb, Intisar A. «'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq.» *Journal of Constitutional Law*: vol. 10, no. 3, March 2008.

Rose, Nikolas and Peter Miller. «Political Power Beyond the State: Problematic of Government.» *British Journal of Sociology*: vol. 43, no. 2, 1992.

Saunders, Cheryl. «Separation of Powers and the Judicial Branch.» *Judicial Review*: vol. 11, December 2006.

Scheuerman, William E. «Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib.» *Constellations*: vol. 13, no. 1, March 2006.

Schmitter, Philippe C. «Still the Century of Corporatism?.» *Review of Politics*, vol. 36, no. 1, January 1974.

Serjeant, R. B. «The Sunna Jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*: vol. 41, no. 1, 1978.

Shaw, Martin. The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation.» *Review of International Political Economy*: vol. 4, no. 3: *The Direction of Contemporary Capitalism*, Autumn 1997.

Stewart, Gordon T. «The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment» *Journal of World History:* vol. 22, no. 3, September 2011.

Strawson, John. «Islamic Law and English Texts.» *Law and Critique*: vol. 6, no. 1, 1995.

Tibawi, A. L. «Origin and Character of Al-Madrasa.» *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*: vol. 25, no. 2, 1962.

Tucker, Judith E. «Marriage and Family in Nablus, 1720-1856: Toward a History of Arab Marriage.» *Journal of Family History*: vol. 13 no. 1, March 1988.

______. «Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917.» *Arab Studies Journal*: vol. 4, no. 2, Fall 1996.

Ulmen, G. L. «The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber.» *State, Culture, and Society*: vol. 1, no. 2, Winter 1985.

Unwin, Nicholas. «Morality, Law and the Evaluation of Values.» *Mind*: vol. 94, no. 376, October 1985.

Weiss, Bernard. «Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād.» *American Journal of Comparative Law*: vol. 26, no. 2, Spring 1978.

Wilson, Charles H. «The Separation of Powers under Democracy and Fascism.» *Political Science Quarterly*: vol. 52, no. 4, December 1937.

Zubaida, Sami. «Islam and Secularization.» *Asian Journal of Social Science*: vol. 33, no. 3, 2005.

Thesis

Al-Qattan, Najwa. «Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775–1860.» (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1996).

Documents

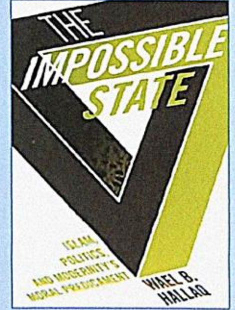
Kuran, Timur. «Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law.» (Working Paper; 16, Law and Economics Working Paper Series, University of Southern California Law School, 2004).

Naqvi, Nauman. «The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia'.» (Working Paper; no. 23, Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Istituzioni Giuridiche, September 2007).

Stewart, Iain M. «From 'Rule of Law' to 'Legal State': A Time of Reincarnation?.» (Macquarie Law Working Paper; no. 2007-12, Australian National University, Canberra, 9-10 November 2007).

فهرس عام

هذا الكتاب



يرى وائل حلاق، بجرأة، أن "الدولة الإسلامية" مستحيلة وتنطوي على تناقض، إذا ما حكمنا عليها بمعايير الدولة الحديثة. ذلك أن المقارنة بين تاريخ الإسلام ما قبل الحديث والتاريخ الغربي الحديث، قانونًا وسياسة وأخلاقًا ومؤسسات، تكشف أن الحداثة تعاني مأزقًا أخلاقيًا يجعل من المستحيل قيام مشروع يستند إلى الأسس الأخلاقية وحدها.

بيد أن إشكاليات المسلمين مع الدولة الحديثة تنبع من طبيعتها ذاتها، إذ تصوغ فردًا لا يتماشى مع ما يعنيه أن تكون مسلمًا، وذلك في الوقت الذي لا تقدم فيه الدولة الإسلامية القائمة هنا أو هناك أي شكل مقبول من حكم الشريعة الأصيل.

غاية حلاق هي توفير سبيل للمسلمين إلى الحياة الحسنة المستندة إلى موارد تاريخ الإسلام الأخلاقية. وهو يثبت، في هذا السياق، أن أزمات الإسلام السياسية وغيرها ليست بالفريدة أو الخاصة، بل هي جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، في الغرب كما في الشرق.

المؤلف

وائل حلاق باحث كندي (من أصل فلسطيني) مختص في الدراسات الفقهية. دَرّس لسنواتٍ طويلة في جامعة ماكغيل في كندا، ثم انتقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك أستاذًا للإنسانيات والدراسات الإسلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأفريقيا. له أعمال لافتة في تاريخ الفقه وأصوله في حقل الإسلاميات الأكاديمية، منها: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني** (*A History of Islamic Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh*) **والشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات** (*Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*).

المترجم

عمرو عثمان باحث وأكاديمي في قسم العلوم الإنسانية في جامعة قطر. درس العلوم السياسية في الجامعة الأميركية في القاهرة، وحصل على درجة الماجستير من جامعة سانت أندروز في اسكتلندا، والدكتوراه من قسم دراسة الشرق الأدنى بجامعة برنستون الأميركية. تشمل اهتماماته البحثية الدراسات الإسلامية بفروعها المختلفة، والفكر العربي الحديث والمعاصر.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 14 دولارًا

ISBN 978-614-445-010-9





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies